社科研究文丛

走出时代的困境

——哈贝马斯对现代性的反思



汪行福 著

上海社会科学院出版社

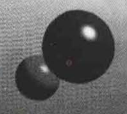
社科研究文丛

走出时代的困境

——哈贝马斯对现代性的反思

ZOUCHU SHIDAI DE KUNJING

汪行福 著



上海社会科学院出版社

本书由上海市马克思主义
学术著作出版基金资助出版

社科研究文丛

目　　录

Contents

序

俞吾金

在某种意义上，人生就是缘。有时候有缘，有时候则无缘。我与当代思想大师哈贝马斯及其思想的关系就处在这种有趣的状态之中。1988年冬季学期，哈贝马斯在法兰克福大学哲学系开设了题为“Aesthetische Theorien im 20. Jahrhundert”(《20世纪的美学理论》)的讨论班。当时，我作为联合培养的博士生，刚到哲学系报到，自然成了这个讨论班的常客。这不仅因为我对哈贝马斯心仪已久，希望有更多的机会去感受大师的灵气，也因为美学是我比较感兴趣的学科之一。我猜想，一定有不少参与者怀着与我同样的心情走向教室。但有时候，慕名而来的人实在太多了，哲学系的小教室无法容纳那么多人，于是，大家不得不转移到学校的大梯形教室去。此情此景还深深地留在我的记忆中。在长达2年的留学生涯中，我差不多搜集了哈贝马斯已出版的全部著作。当时主要读了他的《Theorie des kommunikativen Handelns》(《交往行为理论》)和《Technik und Wissenschaft als ‘Ideologie’》(《作为“意识形态”的科学和技术》)，特别是后面一本书关系到我正在撰写的博士论文(《意识形态论》)，所以读得比较细致。

1990年回国并完成博士论文后不久，我开始把一部分精力转移到对哈贝马斯的研究上。我对他关于现代性问题的探讨有着特别的兴趣，并应一家出版社之约开始翻译他的《Der

philosophische Diskurs der Moderne》(《关于现代性的哲学演讲》)。这本书是由12篇讲稿组成的,我已译出它的"前言"和第一个讲稿的第一、二部分,但繁忙的行政工作终于使我不得不搁下了笔。有趣的是,我的一位博士生,即本书的作者汪行福,他对哈贝马斯的哲学也怀有特别的兴趣。他在复旦大学哲学系攻读硕士学位时,其学位论文就是研究哈贝马斯的。他从1995年开始攻读博士学位的时候起,就向我提出,他的博士学位论文打算研究哈贝马斯的现代性理论。我对他的想法非常支持,何况,《关于现代性的哲学演讲》也已有英译本,这就为他的研究工作铺平了道路。经过3年的艰苦努力,汪行福非常出色地完成了博士学位论文。在答辩时,他的论文得到了与会专家的一致好评。在我和另一位教授的推荐下,这篇论文获得了上海市马克思主义学术著作出版基金的赞助,很快就要面世了。当汪行福博士希望我为他的论文写序时,我欣然同意了。

有趣的是,1999年,即在我初次见到哈贝马斯后的第十一个年头,已届70高龄的哈贝马斯,在经过好多年的犹豫之后,终于决定访问中国。大约4月初的时候,中国社会科学院的一位朋友把这个消息告诉了我,我当然很高兴。事实上,我们这里也已多次邀请他来访问,但由于各种原因,均未成行。我和那位朋友大致商定了哈贝马斯在复旦大学和上海社会科学院讲学的日程。德国驻上海总领事馆也给我寄来了哈贝马斯在《时代》周刊1999年第14期(3月31日)上发表的文章《Der Zeigefinger. Die Deutschen und ihr Denkmal》(《注意:德国人和他们的纪念物》),这是他为纪念推倒柏林墙十周年而写的,其中包含着他在政治哲学和文化方面的新思考。期盼已久的哈贝马斯的来访似乎已成定局,然而,好事多磨。在4月下旬,我突然得到消息,由于身体不适,哈贝马斯已在医生的劝告下放弃了这次出访的机会,并把对中国的访问无限期地推迟了。这不禁使我联想起卡夫

卡笔下的土地测量员，他希望进入城堡中，但实际上他一直围绕着城堡在兜圈子。哈贝马斯也希望进入中国，但除了他的著作和思想外，他本人则始终在外面徘徊。他是否愿意再向命运索取类似的机遇呢？换言之，我们是否有缘在中国再见到他呢？我们不得而知。

在感叹命运之神奇和缘之悭吝之后，我们不得不使自己的注意力重新返回到汪行福博士的论文所探讨的哈贝马斯的现代性理论上。为什么哈贝马斯要把现代性作为一个重要的问题提出来？按照他自己在《关于现代性的哲学演讲》"前言"中的说法，一方面是为了回应以德里达为代表的新结构主义对传统理性主义的批判，因为这一批判在公众意识中产生了越来越大的影响；另一方面，也是为了回应利奥塔在《后现代状况》一书（1979年）中提出的"后现代性"的概念，因为这一概念也得到了越来越多的人的认同。哈贝马斯写道："因此，我尝试着从由新结构主义的理性批判引发的挑战所构成的视角出发，渐渐地形成关于现代性问题的哲学演讲。在这一演讲中所涉及的现代性问题，从18世纪后期起已经被提升为一个哲学课题。关于现代性的哲学演讲常常关涉到美学问题，并与之交织在一起。这一课题必须加以限定，我这里的讲座并不涉及艺术和文学中的现代主义。"[①]这段话明确地告诉我们：第一，哈贝马斯对现代性问题的关注特别受到新结构主义的影响；第二，现代性作为哲学问题始于18世纪后期；第三，关于现代性问题的探讨不涉及到艺术和文学中的现代主义。显然，作这样明确的限定是必要的，因为文学艺术中的现代主义是一个极为复杂的问题，它和哲学意义上的现代性概念之间不但存在着内涵上的差异，也存在着时间差。当然，它

① 哈贝马斯：《关于现代性的哲学演讲》，苏尔卡姆帕出版社1985年德文版，第7页。

们之间也存在着不可忽视的内在联系。所以，哈贝马斯指出："关于现代性的根据问题最初是在美学批判的领域里被意识到的。……虽然'现代性'这一名词（它总是与一对反义的形容词'古代的'和'现代的'一起出现）在古代的后期已经在编年史的意义上被使用，但在欧洲新时代的语言中，形容词'现代的'（modern）的形成是很晚的，大约在19世纪中期才出现，而且它最初出现在美的艺术的领域里。**这就可以理解，为什么像'现代性'（Moderne）、'现代性'（Modernität）和'现代性'（modernité）这样的表述形式直到今天仍然保留着美学上的核心意义，而这方面的意义正是通过对先锋派艺术的自我领悟而产生出来的**"。①

在哈贝马斯关于现代性的12个演讲中，前面4个演讲是于1983年3月在巴黎的法兰西学院做的。其余则是在美国的康乃尔大学和波士顿学院做的。与此同时，他在法兰克福大学也开设了同样的讲座。这使他关于现代性的观点在世界范围内产生了广泛的影响。从他第五讲"神话的纠缠和启蒙：霍克海默和阿道尔诺"的内容来看，哈贝马斯关注现代性问题的一个深层动因是：试图通过对现代性问题的诊断，超越霍克海默和阿道尔诺在《启蒙辩证法》、《否定辩证法》等著作中把社会批判理论引向单纯的批判和否定的悲观主义的倾向，重振社会批判理论和德国理性主义传统的雄风。

那么，现代性问题的本质含义是什么呢？哈贝马斯的论述是从韦伯意识到的西方现代社会的发展与合理化之间的内在联系出发的。"马克斯·韦伯不仅从合理化的观点出发论述了西方文化的世俗化，更重要的是论述了现代社会的发展。这种新的社会

① 哈贝马斯：《关于现代性的哲学演讲》，苏尔卡姆帕出版社1985年德文版，第16—17页。

结构是通过那些双重功能交织在一起的制度形成起来的，而那些制度又是从资本主义企业和官僚国家机器的组织核心的周围结晶出来的。韦伯把这一行为理解为目的合理的经济行为和管理行为的制度化。在这样的范围内，这种文化的和社会的合理化的日常生活被把握住了，而那些传统的、在近代初期首先表现为职业等级差异的生活形式则已经自行解体了。但是，生活世界的现代化不仅仅是通过目的合理性的结构来确定的。杜克海姆(E. Durkheim)和米德(G. H. Mead)已经发现，合理化的生活世界是通过一种愈益趋向反思性的、并已失去了其质朴性传统的交往而产生出来的；通过行为规范和价值的普遍化，交往行为从限定的、狭隘的前后联系中摆脱出来，进入更宽泛的选择游戏的空间中；最后，通过各种社会化的模式，着眼于抽象的、自我同一性的培养并大大地促进了人的成长的个体化。正如社会理论方面的经典作者已经指出过的那样，这大致上就是现代性问题的图像。”①这段话表明：第一，现代性问题的核心是合理化问题。第二，现代性问题有两个侧面。一个侧面是被韦伯揭示出来的，即现代社会在文化上和社会制度上的合理化；另一个侧面是被杜克海姆和米德揭示出来的，即现代生活世界的合理化主要是在新的交往行为以及与这种行为相关的、普遍的行为规范和价值的导向下形成并发展起来的。在哈贝马斯看来，把这两个不同侧面合起来也就构成了现代性问题的全部内容；第三，杜克海姆和米德关于交往行为理论的见解对哈贝马斯产生了重要的影响，从这种理论中，他找到了超越韦伯关于目的合理的经济行为和管理行为的分析，扬弃霍克海默和阿道尔诺关于工具理性的批判，抗衡后现代主义和新结构主义对现代性的非难的重要理

① 哈贝马斯：《关于现代性的哲学演讲》，苏尔卡姆帕出版社 1985 年德文版，第 9—10 页。

论武器。

在搞清楚现代性的本质含义之后，我们还要继续追问：现代性和人们通常使用的“现代化”(Modernisierung)之间又有什么关联和区别呢？哈贝马斯写道：“‘现代化’这个词是在50年代作为专门术语被引进来的。从那时候起，它标志着一个理论上的开端，即人们已接受了马克斯·韦伯的课题，但是人们是以社会科学的功能主义作手段来探讨这个课题的。现代化的概念涉及到一系列积累起来的、彼此之间不断强化的过程：资本构成和资源转化为资金；生产力的发展和劳动生产率的提高；政治中心权力的实施和民族认同性的培养；政治参与权、优雅的生活方式和程序化的学校教育的扩展；价值和规范的世俗化等等。现代化的理论赋予韦伯的‘现代性’概念以一个内涵十分丰富的抽象，它把现代性与其新时代的—欧洲的起源分离开来，使之成为一种对一般社会发展过程来说在时空上都中性化的模式。此外，它以现代化过程不再作为能被把握的合理化(即对理性结构的一个历史性的客观化)的方式破坏了现代性和西方理性主义的历史连贯性之间的相互关系。”[①]在这段重要的论述中，哈贝马斯告诉我们：第一，现代化概念是在本世纪50年代起才被提出来的，因而比起现代性来，它是一个比较晚出的概念；第二，现代化的概念也是在韦伯思想的背景下形成的，但这一概念主要是按照功能主义的思路被阐释出来的，这种阐释方法已为现代化和现代性两个概念的分离乃至对立埋下了根子；第三，现代化包括政治、经济、生活方式、学校教育等方面的有序化和世俗化；第四，通过功能主义的阐释，把现代性与西方理性主义传统对立起来了，并进而把只体现经济、技术和国家功能的现代化与失去了理

① 哈贝马斯：《关于现代性的哲学演讲》，苏尔卡姆帕出版社1985年德文版，第11页。

性主义传统的现代性对立起来了。在哈贝马斯看来，现代化概念的出现以及它与现代性概念的对立是导致后现代主义思潮产生的一个重要原因。

我在上面之所以不厌其烦地对哈贝马斯现代性理论的最基本观点作一回顾，目的是为了论述它的意义，尤其是它对正在从事现代化事业的当代中国社会的意义。换言之，我真正关心的是，哈贝马斯的现代性理论究竟为我们提供了哪些有益的启示？

首先，哈贝马斯使我们对自己的历史处境获得了一种清醒的自我意识。中国作为一个后发的国家，其现代化的进程处在一个巨大的历史错位中。19世纪后半叶，当中国知识分子开始认识到发展科学技术和商品经济的重要性时，西方国家已出现了一个强大的批判资本主义的社会主义思潮。中国知识分子歧路亡羊，最后选择了社会主义的道路。到了20世纪60、70年代，当中国知识分子意识到传统的、苏联模式的社会主义只能把政治、经济和社会生活导向死胡同，从而提出了现代化的口号的时候，西方已出现了后现代主义思潮，并对现代化与现代性的主导价值进行批判。在当代中国，前现代的（即传统的）价值体系、现代性的价值体系和后现代主义的价值体系纷然杂陈，我们应当作何选择？哈贝马斯给我们的启示是：我们应该坚持现代性的价值体系，但又必须从前现代的价值体系，特别是从后现代主义的价值体系中吸取合理的因素，以便不断地完善现代性的价值体系，用以指导现代化的实际进程。

其次，哈贝马斯使我们意识到必须认真地反思现代性与现代化的关系，并对这一关系进行协调。在某种意义上，现代性是现代化的理念，现代化则是现代性的现实。这两者之间常常会出现差异。比如，当代中国的现代化是以市场经济的发展为基础的。但这种中国式的市场经济又是从传统中国社会的自然经济和后来的计划经济的基础上脱胎出来并发展起来的，所以其根

本特征是行政权力对经济生活的过度干预，由此而引起了现代化实际进程的畸变，并使这种进程与通过现代性表现出来的现代化的理念发生了激烈的冲突。所以，一方面，要从现代性出发，对现代化的实际进程进行批评性的检视；另一方面，又要把现代化进程中出现的新的、越出传统的现代性视野的东西吸纳进来，不断地丰富现代性的内涵。如果现代性与现代化之间不能实现动态的协调，那么前现代的、传统的价值体系和后现代主义的价值体系必然会应势而起，产生越来越大的影响。

再次，哈贝马斯对工具理性的批判也为我们重新反思现代化进程中理性的含义和作用提供了重要的思想资源。中国人的简朴生活通常是以实用理性为指导的，比如，“无事不登三宝殿”、“古为今用”、“洋为中用”等惯常的说法都体现出这种理性的无处不在。这种注重实用的理性本身已蕴含着把他人和周围的一切都视为工具的强烈意向。随着市场经济、科学技术的发展、行政管理方式的改变和个体意识的觉醒，工具理性在社会生活和文化观念中产生越来越大的影响。西方社会发展的现实告诉我们，这种工具理性的发生是必然的，它在经济行为、管理行为和科学技术发展等方面的作用是不可或缺的，但它对整个生活世界的渗透，必然导致哈贝马斯所说的“生活世界的殖民化”，导致人的贬值和人文价值的失落。在这个意义上，工具理性批判是我们面临的一项长期的、重要的任务。

第四，在对现代性的诊断中，哈贝马斯强调，应“把研究的焦点从认识的一工具的合理性转向交往的合理性”(kognitiv-instrumentellen zur kommunikativen Rationalität)。[①]这表明，他力图通过工具理性和交往理性的两分来丰富理性概念的内涵，并通过对交往理性地位的高扬来重建理性的尊严。虽然交往行

① 哈贝马斯：《交往行为理论》，苏尔卡姆帕出版社 1988 年德文版，第 525 页。

为理论不是哈贝马斯首创的，他实际上受到马克思、雅斯贝尔斯、米德等人的重大影响，虽然这一理论也遭到不少人的批评，甚至有人认为，这种理论在最好的情况下也不过是无法加以实现的乌托邦，但不管如何，强调人与人之间的沟通，强调沟通所遵循的行为规范和价值的重要性，是有普世性意义的，而在中国文化的语境中，我们一定会特别深刻地感受到这一点。众所周知，作为中国传统哲学和文化的核心概念的“道”的初始含义就是路，而路的最本质的含义就是通达。“道”的含义也衍化为“说”。老子说，“道可道”，这里的第二个“道”就是“说”的意思，而“说”也就是沟通。但中国历代知识分子在释“道”的过程中，把“道”仅仅解释为“规律”，从而忽略了我们前面提到的“道”的两个基本的含义。由于这种阐释方式，中国哲学文化中的“道”的精神陨落了，实用性的、知性的思维方式占了主导地位。在当代中国社会的语境中，恢复“道”的初始的、基本的含义和精神，不但要重视对各种传统的、阻碍生产力发展的制度进行改革，从而疏通各方面的关系，更重要的是要疏通人与人之间的关系，重视市民社会的建设、民法的制定、新闻法的出台、道德行为规范的确立、政治制度的民主化等方面的工作。可以断言，中华民族的伟大复兴应该是与道的伟大精神的恢复不可分割地关联在一起的，而正是在这一方面，哈贝马斯的交往行为理论为我们提供了重要的启示。

在对哈贝马斯现代性理论的意义作了简略的分析之后，让我们把注意力重新转回到汪行福博士的论文上来。在这里，我们感兴趣的并不是对他的论文内容再做什么评价，如前所述，这种评价早就已经由答辩委员会做出了，读者也可以通过对他的文本的解读，自行做出判断。我在这里感兴趣的是他的研究方法的现实意义。我觉得，他的研究方法具有如下的特征：

第一，他善于把自己的注意力集中起来，锲而不舍地长期研

究同一个课题。正如我在前面已经提到过的，他的硕士论文和博士论文都是研究哈贝马斯的。尽管从他的论文中可以看出，他对西方哲学史、现代西方哲学，特别是对与哈贝马斯同时代的哲学家的思想都能作出准确的评论，从而表明他的涉猎是很广泛的，但他还是严格地区分了了解的领域和研究的领域，牢牢地把自己的注意力集中在研究的领域里。我们常常见到一些青年学者自恃聪明而试图把一切领域都转化为自己的研究领域，这样做当然只能是在一切领域中都浅尝辄止。滥用聪明的结果是使生命和智慧都成了碎片。正如黑格尔所指出的："一个志在有大成就的人，他必须如歌德所说的，懂得限制自己。反之，那些什么事情都想做的人，实际上什么事都做不成而最终归于失败。世界上有许多有趣味的东西：西班牙诗、化学、政治，音乐都很有趣味，假如有人对这些东西都感兴趣，我们当然不能说他不对。但在特定的环境内，一个人欲有所成就，他必须专注于一事，而不可分散他的精力于多方面"。[①]在哲学研究中，缺乏的也正是这种专注的、锲而不舍的精神。当然，研究者也可以转移自己的研究领域，但必须是在原来的研究领域中做出了重要的成绩之后。浅尝辄止是任何研究工作的大敌。

第二，他善于在叙述中把哈贝马斯的思想和他自己对哈贝马斯思想的理解区分开来。尽管诠释学告诉我们，在对任何一个研究对象进行描述时，要完全撇开我们自己的理解是不可能的。正是在这个意义上，人们可以说，存在着无数个孔子或海德格尔。然而，在叙述中尽量把这两者区分开来仍然是必要的。我们常常见到有些博士论文自觉地或不自觉地把这两者混淆起来，使你无法判断他叙述的究竟是他研究的对象的思想还是他自己的思想。在我看来，这种混淆不单纯是一个叙述方式的问题，而

① 《黑格尔全集》第8卷，苏尔卡姆帕出版社1986年德文版，第170页。

且也是一个理解问题，表明作者对自己的研究对象还缺乏足够的理解和批判的能力，以致于还不能把自己的想法和对象的思想严格地区分开来。

第三，他善于在自己的研究工作中做到“走进去，又走出来”。所谓“走进去”，就是读懂所要研究的文本，并把这些文本的内容融贯起来。所谓“走出来”，就是对所研究的对象保持一种批判的意识。他的论文的结束语“谁之现代性，谁之启蒙”集中表述了他自己对哈贝马斯现代性理论的批评性的见解。实际上，当人们解读一篇博士论文的时候，最关注的正是作者自己的见解。但我们常常见到，不少博士论文“走进去”了，却没有“走出来”。研究尼采，就崇拜尼采；研究胡塞尔，就崇拜胡塞尔。总之，研究什么，就消失在什么中，至多引证别的批评家的话做一些表面文章，从而给人留下“大山分娩，生出来的竟是老鼠”的印象。当然，提倡批评意识并不是做无病呻吟的文章，归根到底还是要读懂文本，对对象作出切实的批评。

总之，汪行福博士的论文有自己的特点，但也存在不足之处。他论文中涉及到的其他哲学家的思想，大多是通过他们与哈贝马斯之间的对话或争论展现出来的，这里关注的面还不够宽，对哈贝马斯置身于其中的时代虽有一定的分析，但语焉不详。这在一定程度上影响到哈贝马斯理论形象的完整性。此外，他基本上没有涉及到中国理论界研究哈贝马斯的现状及这一研究本身的意义。我相信，作者在今后还会把这些未竟的工作继续进行下去。

是为序。

Abstract

J. Habermas' theory of modernity has been becoming a focus of debate in intellectual circle in the west. Since the 1980's, Habermas has been concerned with theme of modernity. He is aware of the challenges to the ideal of modernity from the theoretic world as well as the realist political life.

The post structuralism and new conservatism think modernity is obsolescent, and history is going to post-modern age. But Habermas thinks these two theories would not only ruin the fruits of post-WW Ⅱ social reform, but also extinguish the faint fires of human hope.

Habermas believes that modernity is not a thing that we can give up at will. Although the project of modernity has its defeats, it has the rational potentiality of social criticism and human liberation. The question is not whether to insist on it or give it up, but to find a new way of its self-reassurance and find the new power to realize itself. The traditional philosophy of subject, which relies on relation between subject and object, can not provide satisfectional justification for modernity. The idea of modernity in the philosophy of consciousness is doomed to self-destruction. Only by turning to communicative reason, can we find the new foundation for modernity, overcome internal self contradiction of modernity and provide a sol-

id basis for the ideal of self-knowledge、self-determination and self-realization.

Habermas divides actions into communicative action and purposive action. Communication relies on the understanding of meaning of language, while purposive action relies on the effect of action. Communication provides mechanism of social integration, while purposive and strategically action provides mechanism of systemic integration. We can find the premises for the conciliation of human relationship and social identity in the communicative action.

In late capitalism, Habermas thinks the mechanism of systemic integration takes the place of social integration depending of the lifeworld and has become the dominant force of the society, hence resulting in the colonization of lifeworld. By this diagnosis of modernity, Habermas concludes that we must reconstruct a strong political publics to control the economic and administrative systems by public democracy, in this way can we accomplish the project of modernity.

导　言

一

80 年代有关后现代主义的争论在西方知识界沸沸扬扬。这场争论最早产生于艺术领域，涉及现代文学、建筑和其他文化形式是否已经超出现代主义形式，并构成新的后现代主义艺术类型，接着出现在哲学领域。以德里达(Jacqes Derrida)、福柯(Michel Foucault)为代表的后结构主义攻击现代哲学传统，要求与西方理性传统相决裂。最后，这场现代主义的反叛运动波及到社会理论。利奥塔(Jean-Francois Lyotard)根据现代知识生产的条件，宣称我们已进入“后现代状态”。法兰克福学派第二代代表人物韦默尔(Abrecht Wellmer)对这一后现代主义反叛运动的实质作了精辟的概述：“后现代主义概念已经成为近十年来美学、文学和社会学讨论最包罗万象的概念。‘后现代主义’一词从属于‘后’(post)概念和思想的网络——后工业社会、后结构主义、后经验主义、后理性主义——在这里似乎以一种时代分水岭的意识力图阐明自身，它的轮廓尚不清晰、混淆不清、模棱两可，但是，它们的核心经验——理性死亡的经验，显然要宣告这样的历史设想的终结：现代性的设想、欧洲启蒙运动的设想、最终也是希腊和西方文明的设想。”①

---

① A・韦默尔：《现代性和后现代性的辩证法》，载《实践国际》第 4 期 1985 年 1 月英文版，第 337 页。

这一对理性和欧洲文明的激进批判也引起了哈贝马斯的焦虑和不安。1980 年 9 月在接受阿道尔诺奖时，他发表了著名的演讲："现代性——一个未完成的方案"(Das Moderne-ein unvollendes Projekt)，在演讲中他提出，对现代性攻击的各种形式共同的思想根源是非理性和反启蒙意识，共同的社会背景都是对现代性攻击的现代西方保守主义。他把西方各种反现代性思潮区分为前现代的传统保守主义、反现代的青年保守主义和后现代的新保守主义。它们都把批判的矛头指向理性主义和启蒙运动的现代性构想。

哈贝马斯认为，现代性产生于 18 世纪末，在此时代，"其中原有模式和规范都已分崩离析，鉴于此，置身于其中的人只好去发现属于自己的模式和规范。由此看来，'现代性'首先是一种挑战。从实证的观点看，这一时代深深打上了个人自由的烙印，体现在三个方面：作为科学的自由，人的自我决定的自由——任何观点如果不是他自己的，其规范断难被认同。——还有自我实现的自由"。[①]哈贝马斯虽否认自己是这一现代性理想的单纯的卫道士，但仍然坦然承认自己属于这一传统。他的整个理论就是要对自己置身于其中的启蒙传统进行批判性反思，站在今天的立场上维护这一虽然有缺点，但仍有解放潜能的设想。

哈贝马斯是西方当代学术舞台上的思想巨匠，第二代法兰克福派杰出代表。在半个世纪的思想耕耘中，他孜孜不倦地吸收各种知识，融汇了西方马克思主义与非马克思主义哲学和社会科学知识，编著了一个又一个文本。他的理论涉及面广，内容丰富，结构复杂，但是，在诘屈聱牙的语言中，包含大量现实

① 哈贝马斯：《现代性的地平线：哈贝马斯访谈录》，上海人民出版社 1997 年版，第 122 页。

的信息。他一生著作汗牛充栋,且常常变化主题,但是,现代性问题可视为贯穿其中的一条红线。哈贝马斯从其从事理论研究以来,就把建立"带有实践意向的社会理论"作为自己的理想。现代性不仅是他理论的重要内容,而且是他整个理论的核心。他的交往行为理论、晚期资本主义理论、话语伦理学、法律和政治话语理论、当代文化的批判等等,都不过是现代性理论的不同侧面。对哈贝马斯现代性理论的研究有助于把握他的整个思想动机和理论变化的轨迹,也可以窥视出西方精神和西方社会存在的困境。

二

现代性是启蒙运动和资产阶级政治革命的历史巨变中形成的新时代意识。"自18世纪后期开始,一种新的时代意识在西方文化中产生了。在基督教的西方,'新时代'(neue zeit)指末日审判才会出现的未来,自18世纪开始,'现代'意味着一个人自己的时代,一种现在"。[①]它的根本特征是从未来而不是从过去的传统和历史典范中寻找自己时代合理性的根据。从18世纪开始,人们相信,自己正进入一个全新的时代,在这一时代中,人类可以摆脱各种自然和历史的束缚,依靠自己的力量决定历史前进的方向和目标。

现代性理想是一种特殊的乌托邦,它相信人类可以借助理性、科学、道德和民主实现主体的解放和人类关系的和解。这一乌托邦是推动近二百年来人类历史变革的精神源泉。在现代性这一时代意识中,既有乌托邦的冲动,又有历史的现实感,两者相互渗透。乌托邦精神向历史意识的渗透,赋予历史以意义;历

---

① 哈贝马斯:《新的模糊性》,剑桥,政治出版社1992年英文版,第48页。

史意识对乌托邦的拥抱，赋予人类自身以不断超越的动力。现代性既是传统的解构，又是未来的重构。

新的时代意识是文艺复兴以来西方社会历史变迁的结果，是西方社会"现代转向"(modern turn)的精神表现。戴维·哈维(David Harvey)在《后现代状况》中曾说："虽然'现代'这一常用词有着相当古老的历史，但是，哈贝马斯所谓的现代性方案(the project of modernity)只是到18世纪才进入中心。就启蒙思想家来说，这项方案相当于一项非凡的智性努力，即发展客观的科学、普遍的道德和法律、追随内在逻辑的自主性的艺术。这一观念把知识的积累用于追求人类的解放和日常生活的丰富，这种知识的积累来源于许多人自由和创造性的工作。科学对自然的支配许诺了从匮乏、需求和自然灾害的横暴中获得自由，社会组织的合理形式和思想的理性模式的发展许诺从神话、宗教、迷信中获得解放，从权力的武断运用及我们自己的人性的黑暗面中获得解脱。只有这样一个方案，整个人性的普遍的、永久和不变的品质才能得以实现。"①在这一现代性方案中，理性成为一切进步的动力和源泉，它既体现在现代自然科学、普遍道德和法律以及自主的艺术等文化形式之中，也体现在技术和生产力的发展、社会民主制度的构建、个人和集体同一性的形成等社会现象之中。

在哈贝马斯心目中，理性主义是新时代意识的哲学基础。它不仅体现为文化的合理化，而且是社会关系和制度的合理化。他按照韦伯对现代意识结构的论述来描述文化现代性："对韦伯来说，现代性和他所说的'西方理性主义'的内在的(也就说，不仅仅是偶然的)关系是不言自明的。他把祛魔化(disenchantment)描述为理性化的过程，这一过程在欧洲导致了在世俗文化中

① 戴维·哈维：《后现代状况》，布莱克维尔出版社1990年英文版，第12页。

宗教世界观的解体。随着现代经验科学、自主的艺术、建立在原则基础上的道德理论和法律的产生，文化价值领域形成了，它使得一种根据理论的、美学的和道德实践问题的内在逻辑进行学习的过程成为可能”。[①]文化的合理性保证相应知识领域的合理积累，提高了人们动用相关的文化知识处理外在自然、社会交往和内在自然的社会化等问题的能力。社会合理化表现为，由民法保障的追求自我利益的合理经济活动；宪法保障的公民普遍的政治参与权利；伦理和道德上的自主权，个人追求自己生活理想的自由；在公共领域中通过舆论等公共意志使经济和政治制度接受公众意识监督和制约的权利。理性的文化和自由的社会结构是现代性的两个轴心。两者互为条件。理性赋予主体以认知和实践能力，而理性的运用又以自由为社会条件。现代性理论必须运用现代性文化中的理性潜能揭示现代社会实现人类自由的条件。妨碍自由实现的因素总是体现为错误观念对人的束缚和不合理的社会制度对人的强制。因此，在批判意义上，现代性意识总是表现为社会批判和文化批判；在建设意义上，总是表现为文化合理性的重建和合理社会的构想。

但是，在具体历史过程中，文化合理化和社会合理化之间的关系是复杂的，二者之间并不是先定和谐的。对文化现代性的片面理解会导致社会关系的扭曲，同样，社会关系的扭曲也会使人陷入意识形态的幻想。现代性的诊断不是简单的逻辑问题，而是经验现实问题。从黑格尔直到20世纪30年代的批判理论都试图在历史经验中对现代性的合理潜能进行诊断。他们都不约而同地把现代性理想同近代理性主义和启蒙精神联系起来，把现

① 哈贝马斯：《关于现代性的哲学演讲》，剑桥、政治出版社1987年英文版，第1页。

代化同理性化联系起来，同时又都看到现代性中包含的矛盾和冲突，看到现代性的辩证性，并试图通过对启蒙运动的扬弃来释放理性的潜能，把现代性从误读和片面化的理解中解放出来。但是，哈贝马斯认为，这一现代性的自我批判传统都因为基本哲学范式的错误而失败。

哈贝马斯认为，传统现代性理论是在主体意识哲学的语境中运作的。它把理性理解为人的意识与身俱来的认知和实践能力，主体与客体之间的认知与行为关系是理性的基本框架。理性是主体对客体的表象和干预能力。在这个语境中，主体对客体的反映成为真理的源泉。哈贝马斯认为，这一理论范式无法容纳现代性理想，它必然会导致理性和自由、自然与社会、个人与社会、情感与理性的冲突。

主体哲学把主客关系理解为基本的认知和行为关系，在行为理论中只能证明目的（purposive）和工具（instrumental）的合理性，在文化领域中只能解释客观自然科学的合理性。从主客关系出发，认知合理性是对客体的正确表象，行为合理性意味着对客观过程的成功干预。在这个理论框架中，不能理解集体性和真正的自我同一性经验。用哈贝马斯的语言说，它不能解释社会行为规范和自我表达的合理性，不能说明道德自我决定和个人自我实现的合理性。以自我为中心主体通过对其他主体的排斥和对自我本能的压抑来建立自己的主体意识的统治，必然会导致人与自然、人与人的冲突。主体哲学在概念层面的自相矛盾和对文化合理性认识的狭隘性，使得它把现代性理解为相互冲突的两种倾向，一方面，作为理性的主体，人具有不可移易的自由，同时，社会合理化又只能体现为工具和目的合理性，这种合理化最终必然导致主体的自我奴役。摆脱主体哲学的现代性理论困境，又不抛弃它的批判和乌托邦意向是哈贝马斯现代性理论所要解决的问题。

三

哈贝马斯之所以一生关注现代性问题，关注现代社会人的命运，是由于他的特殊生活经历和理论背景。作为一个德国思想家，他要拯救被法西斯玷污的启蒙精神，继续被战争中断的启蒙进程，完成德国战后没有完成的启蒙任务。

哈贝马斯生于1929年，这是一个不平凡的年代。这一时期爆发了世界性的经济危机，资本主义世界摇摇欲坠。德国短暂的魏玛共和国被第三帝国取代，德国又一次步上侵略和战争的道路。战争的巨大灾难给哈贝马斯幼小的心灵以极大的震撼，后来他回忆当时的感受时说："十五六岁时，我坐在收音机前，收听纽伦堡审判前德国人的谈论。一些人不但没有被眼前可怕灾难吓倒而发呆，而是辩论审判的正义性，审判程序和法理学问题。我感到出现了裂痕，真正的裂痕。的确我因为敏感，容易受到伤害，我不能像我的兄弟那样对集体犯下的不人道事实熟视无睹"。①这个多愁善感而又敏于思考的少年面临一个严峻的问题：德国这个曾诞生了康德、黑格尔、马克思、海涅等伟大思想家的国度缘何成为两次世界大战的元凶，为何曾为人类解放和自由的探索作出巨大贡献的德国文化中存在着法西斯主义的肥沃土壤。这个问题既与德国特殊的历史有关，也同它的文化有关。德国由于作为后起资本主义国家，同西方国家的差距，使它急于通过建立一个强有力的国家来使民族强大，这就干扰了启蒙的历史进程，在对西方强国的敌意中孕育对启蒙的敌意。从地域上说，德国处于东西欧的中部，受东方专制制度影响很大。这些因素使得德国文化中缺少民主意识。第二次世界大战后德国在西方国家

① 伯恩斯坦编：《哈贝马斯和现代性》，剑桥，政治出版社1985年版，第2页。

强制下，经过政治启蒙，开始走向民主化的改革，逐渐成为现代意义上的民主国家。但是，哈贝马斯认为，在德国，民主与反民主、启蒙与反启蒙的较量并没有结束。

从70年代开始，德国出现了保守主义的回潮，威胁到德国的政治启蒙进程。80年代中期，德国发生了一场有关启蒙的辩论，主要是在哈贝马斯和保守的历史学家之间展开的，在德国称为史学家辩论。在"史学家辩论"(Historikerstreit)中，一些历史学家重新强调德国的中欧意识，强调中欧的特殊性，试图重温德国作为文明中心之梦，反对战后西方化，并以此作为重建德国民族同一性的动力。保守主义史学家想淡化法西斯主义这段历史，为法西斯主义开脱罪行。一方面，他们认为，法西斯主义的产生是为了维护欧洲文明不受东方社会主义的威胁。一个历史的证据是，在第二次世界大战结束前夕，德国士兵在东线上的抵抗特别顽强。另一方面，他们认为，法西斯的集中营和大屠杀与其他战争和暴力行为相比，并没有本质上的不同，如美国就在越南运用化学武器对付丛林游击队。哈贝马斯在同这些史学家争论中强调，法西斯主义的产生同德国文化缺乏民主传统有关，中欧意识实际上是反启蒙的意识，它反对德国接受西方民主观念和民主制度，奥斯维辛集中营始终是德国历史上无法抹去的耻辱。德国人只有经过深刻反省，意识到德国文化的局限性，在进行充分的政治启蒙基础上，在宪法保障的民主框架内才能重建德国的民族认同感。

哈贝马斯认为，传统虽然无法选择，但人们可以改造自己的传统。"我们的特性并非某种事先给予的东西，而且同时也是我们自己的筹划。我们不能挑选我们的传统，但我们能够认识到如何延续传统是由我们自己决定的。"[①]哈贝马斯对现代性的反思

---

① 哈贝马斯:《现代性的地平线:哈贝马斯访谈录》，上海人民出版社1997年版，第14页。

是同对德国文化传统的反思和批判联系在一起的，目的在于推动德国的启蒙进程，防止法西斯主义在德国的复辟。

从理论传统来说，哈贝马斯现代性理论是对传统批判理论的批判反思。哈贝马斯说："就起源看，我的理论兴趣不断受制于那些哲学和社会理论问题。我的意图和基本信念在50年代中期打上西方马克思主义的痕迹。经历了卢卡奇、科尔施、布洛赫、萨特和梅洛·庞蒂(Merlean-Poty)的影响。"①特别是受到自己的老师阿道尔诺(Theodor Adorno)的影响，"阿道尔诺的教诲使我鼓足勇气，系统接受卢卡奇和科尔施历史地表述的东西：即把物化理论作为马克斯·韦伯所说的合理化理论。我要解决的是如何建立一种现代性理论，一种现代病理学"，"一种合理性在历史中变形的理论"。②但是，哈贝马斯逐渐意识到这样一种现代性的病理学面临着严重的困境，这一点已由批判理论自身的演变得到证明。30年代的批判理论家仍然坚持理性的观念，一方面，他们继承资产阶级启蒙理想，相信积淀在资产阶级哲学和艺术中的理性潜能的批判力量，相信资本主义社会生产力潜能的积极作用，它们是人类解放的客观条件。另一方面，作为倾向于马克思主义的理论家，他们相信可以依靠欧洲工人阶级去释放这种文化和生产力的解放潜能。但是，这一乐观的信念并没有保持多久。欧洲无产阶级革命的失败、纳粹主义的兴起、苏联社会主义的堕落、西方资本主义民主国家阶级矛盾的缓和和社会的日趋稳定，使霍克海默(Max Horkheimer)等人认为现代社会已变成一个完全非理性的总体管制的社会。理性的工具化使得启蒙精神的理性主义走向自己的反面，理性正在走向自我毁灭。他们相信这就是启蒙辩证法。"从启蒙辩证法角度看——霍克海默

①② 哈贝马斯：《现代性的地平线：哈贝马斯访谈录》，上海人民出版社1997年版，第44—45、45页。

和阿道尔诺(还有波洛克的国家资本主义理论)发现,政治制度、所有的社会制度和日常生活,都没有留下任何理性的蛛丝马迹。对他们来说,理性成了字面意义上的乌托邦,它失去自身的地位,成了全盘否定的辩证法问题。"①

《启蒙辩证法》代表着批判理论的重大转向,它抛弃了30年代通过哲学和社会科学的结合对资本主义进行总体批判的纲领,转向对文明的抽象的历史哲学批判,放弃了现代性经验诊断的任务,从对启蒙和现代性的辩证扬弃转向全盘否定,从相信人类能够实现彻底解放的乐观主义转向消极绝望的悲观主义。在哈贝马斯看来,这一倾向是危险的,因为它威胁到现代性的理性基础和规范前提,它是批判理论的倒退,理论上存在着严重的局限性。

首先,它仍依赖一种过时的哲学理性概念,把理性作为历史的超验力量。因为霍克海默和阿道尔诺认为,现代社会科学完全受实证主义意识统治,堕落为对现实的辩护,只有古典哲学还保存着理性的痕迹。韦默尔一针见血地指出,在后形而上学时代,超验理性是无法安身的。②霍克海默等人把形而上学背景中阐发的客观理性作为批判理性主观化的规范前提,注定使他们无法把握理性在现代社会的真正要求。哈贝马斯认为,从黑格尔那里衍化而来的总体性概念、理性概念和真理概念,对要求根据经验证实的社会理论来说是一笔过于沉重的遗产。

其次,由于拒绝用现代哲学和社会科学的成果丰富自己,旧的批判理论躲在抽象的工具理性批判后面,对当代社会现实的经验研究没有作出实质性的贡献。

---

① 哈贝马斯:《理性的辩证法》,《泰勒斯》(英文)1981年秋季号。

② 韦默尔:《理性、乌托邦及启蒙》,载《哈贝马斯与现代性》,剑桥,政治出版社,1985年英文版,第47页。

第三，在政治层面上，没有重视资产阶级民主这一公共理性形式，从而不能客观评价第二次世界大战后在民主福利国家旗帜下改革取得的成就，也不能为第二次世界大战后出现的新进步运动提供合法的辩护。

最后，启蒙辩证法和否定辩证法针对理性本身的彻底批判瓦解了社会批判理论的规范基础，它只能求助无法用理性和理论阐明的理性"他物"(the other)，来同集权化、整体化和工具化理性相对抗，从而走上尼采开启对现代性的非理性批判的道路。

哈贝马斯认为，从《启蒙辩证法》开始，旧批判理论已经走入死胡同，只有从规范基础上进行变革，引入新的理论范式，才能释放它的批判潜能。他认为，由意识哲学转向语言哲学，由工具理性批判转向交往理性，由历史哲学批判转向现代性的社会科学研究，才是唯一合理的出路。

四

现代性新的规范基础，不能从传统宗教和形而上学的理性中寻找，只能从日常交往行为中寻找。对取向于相互理解的交往行为的普遍语用学分析，可以在形而上学理论背景之外重建理性概念。理性不是单纯消极意义上的乌托邦，它是一切相互理解行为的前提，它本身就根植于现代生活条件之中。哈贝马斯认为，交往理性概念作为理解现代性的普遍范畴，正如抽象劳动在马克思《资本论》所指出的一样，随着资本主义生产方式出现，劳动已经脱离传统的社会关系，变成创造商品价值的一般劳动。同样，在现代文化和社会条件下，交往已脱离传统相互理解的文化背景，转向根据抽象的事实陈述的真理性、道德规范的正当性和自我表达的真诚性要求进行相互理解的言语行为。交往理性已成为现代文化传统的更新、社会法律和道德规范的形成和个人

社会化的方式。现代性理论就是要阐明资本主义发展是否和如何体现交往理性的要求,或者说如何阻碍交往理性的制度化。

交往理性概念可以克服工具理性批判的自相矛盾。工具理性本身既是主体意识哲学的必然产物,又是主体哲学所要克服的对象。从主体意识哲学出发,只能把理性作为实现主体目的的工具,它体现为人对自然的认识和改造,体现为社会文明的物质成果。但是,主体哲学的起源与人类的自由有着不可分割的联系,它从来都没有把理性限制在对手段的选择上,为社会规范和人生理想提供合理的基础,是理性的根本目的。但是,主体哲学无法从理论上阐明非强制的集体生活和自我实现的理想。只有交往理性才能兑现理性这一承诺。

交往行为的合理性不是以行为效果来判断的,也不是从自我意识明证性来判断的。交往行为的合理性来自交往两方对言语行为中的有效性的合理认可。只有交往理性才能使主体哲学摆脱困境,因为,交往理性包括三个层面:"第一,认识主体与事件和事实世界的关系;第二,在一个行为关系的社会世界中,处于互动中的实践主体和其他主体的关系;第三,一个成熟而痛苦的主体(费尔巴哈意义上的)与其自身的内在本质、自身的主体性、他者的主体性的关系。从参与者的角度分析交往过程,这个层面便呈现出来"。[1]这三方面构成传统哲学所说的理论知识、实践知识和审美知识。理性必须揭示体现在这三种知识中合理性要求的统一性,"理性应该揭示游弋在康德三个批判中的理性统一性:道德实践观、审美判断同理论理性的统一性"。[2]通过交往行为理论重建现代性的理性理想,把科学、道德和艺术同等程度地作为理性的表现形式,可以克服工具理性批判的困境,也

①② 哈贝马斯:《现代性的地平线:哈贝马斯访谈录》上海人民出版社 1997 年版,第 57、48 页。

可以克服实证主义的片面性。从工具理性观出发研究理性和启蒙，只能把现代性理解为自我毁灭过程：理性的目的和策略的使用，推动科学技术和生产力的发展，又导致他人和自我的客体化和工具化；理性在完善对自然控制的同时又让人的目的、价值和动机受非理性支配，从而使生产力变成了破坏力，理性变成了非理性。霍克海默等人认为，晚期资本主义社会既是彻底合理化的社会，又是彻底非理性的社会。这一"理性的悖论"成了现代人最大的困局，它使工具理性批判本身也陷入不可自拔的矛盾之中。如果启蒙和奴役辩证法一开始就是人类文明的本质，工具理性批判最多只使人意识到这种命运，而并不能改变这一命运。批判理论也失去作为推动人类解放的实践功能，变成单纯批判和否定。批判理论的局限性使得哈贝马斯转向交往行为理论。批判理论"它没有替自己的基本准则和地位提供一条确凿的理由。阿道尔诺总是毫无保留地宣称他否认有向理性概念提供系统基础的可能性。这种困扰也促使我去煞费苦心阐述交往行为理论，阐述吻合合法性要求的交往行为理论"。[①]

哈贝马斯认为，交往行为是原生的基本人类行为，相反，工具和策略行为则是衍生的，非基本的。但是，一旦目的和策略行为从交往行为中派生出来，获得相应的独立性，就产生两种相反的协调行为的机制。一种是以语言相互理解取得的合理共识协调行为的机制，一种是以非语言的媒体，通过行为结果的影响协调行为的机制。现代性的内在矛盾是理性的两种应用方式和逻辑的矛盾。质言之，是以语言表达意义的相互理解为机制的交往行为同以行为效果为机制的目的和策略行为之间的矛盾。前者是交往行为，后者是工具行为。工具理性体现在现代经济和行政

① 哈贝马斯：《现代性的地平线：哈贝马斯访谈录》，上海人民出版社 1997 年版，第 17 页。

管理系统中，交往理性体现在文化知识和生活世界中。现代性危机不是由理性本身造成的，而是由于在资本主义的社会条件下，交往理性和工具理性、生活世界和系统之间的不平衡关系造成的。体现工具合理性的经济和行政系统凌驾于由交往行为作为再生产机制的生活世界之上，从而导致生活世界被非交往的力量侵蚀，这一病态现象，哈贝马斯称之为“生活世界的殖民化”(colonization of life-world)。

哈贝马斯认为，工具理性批判不能把握现代性病症的实质，而且容易陷入理性悲观主义。如果把启蒙和现代性理解为工具理性化，就无法找到用来克服工具理性的力量，只能回到前现代的传统宗教，或通过把内在主观性激进化审美化为拯救的力量。霍克海默晚年回到宗教，试图用基督教的苦难意识和弥赛亚的乌托邦意识作为救赎的记忆，使人类意识到自己的共同性，把人类从原子化的异化状态中解放出来。阿道尔诺则诉诸现代艺术的拯救力量，把艺术作为理性的最后一个避难所，走向美学乌托邦主义。他们的共同特征都是理性失败主义。

在对启蒙和现代性的反思中，哈贝马斯基本上持调和立场，既不美化现代社会，也不全盘否定现代社会。他说，我们要像马克思对待黑格尔那样，“务必小心翼翼，切莫将婴儿与洗澡水一起倒掉，然后再翱翔于非理性的天空”。[①]哈贝马斯现代性理论的基本动机在于，反思从启蒙运动到社会批判理论对现代性的误读，克服建立在主体哲学范式上的现代性理论自相矛盾、自我解构、自我否定的倾向，把现代性视为虽然有缺点，但尚有解放潜能的方案。他强调，现代性是不能抛弃的，也是无法抛弃的：“首先，(现代性)它并非某种我们已经选择了的东西，因此，我们

① 哈贝马斯：《现代性的地平线：哈贝马斯访谈录》，上海人民出版社 1997 年版，第 37 页。

就不能通过一个决定将其动摇甩掉。第二，它仍然包含着规范的、令人信服的内容。第三，我充分意识到现代的社会和经济发展中存在着根植于体制性的、自我生成的危险，这些只被那些保守主义和后结构主义觉察到了。所需要的是把握和经历整个过程的内在矛盾和复杂性”。①哈贝马斯的现代性理论是传统批判理论的替代，是精神上的弑父行为，这一事件有其复杂的社会背景和多方面的意义。但这只是问题的一个方面，更重要的是他认为，从70年代起，西方政治生活中正出现危险的令人担忧的倾向，它正在扭转西方战后历史的进步方向。

五

哈贝马斯觉察到自70年代以来，西方有两股不同的思潮汇聚到反现代性的旗帜下，这就是后现代主义和保守主义。在谈到《交往行为理论》的写作动机时，他说："1977年，我写这本书的真正动机是想理清物化批判、合理化批判是如何被重构，这种重构为福利社会的妥协的崩溃，为新运动中成长起来的潜在批判提供理论解释，并且它不放弃现代性计划，不屈尊于后现代主义和反现代主义，不屈尊于'强硬'的新保守主义和'狂热的'青年保守派"。②

哈贝马斯所指的新保守主义，不仅指80年代初的保守主义政治的复辟，也指与60年代末激进政治文化相对的保守主义文化。保守主义认为，60年代激进主义政治反抗运动的解体，表明西方已进入后意识形态阶段，支配未来历史进程的不是启蒙和现代性理想，而是社会现代化的自主过程。新保守主义以韦伯的社会合理化和帕森斯的社会功能主义为基础，使现代化同理性

①② 哈贝马斯：《现代性的地平线：哈贝马斯访谈录》，上海人民出版社1997年版，第123、56页。

主义和自由主义的理想脱钩，在一个价值中立的时空框架理解现代社会的变迁，把西方发达资本主义社会作为人类范型。新保守主义把现代性问题还原为现代化问题。现代化是由一系列相互联系的结构变化组成的：通过市场动员社会资源；发展科学技术，推动生产力和生产率的提高；形成中央集权的政治权力结构和民族国家；建立多党竞争的民主体制；推行工业化，促进社会的都市化等等。在这种理论中，现代化同西方理性主义和启蒙的人道主义传统没有必然联系，同个人自由和人类解放没有关系。作为一个分析框架，现代化只是社会制度变迁的客观的过程，具有超文化的普遍性。哈贝马斯认为，新保守主义的策略是，先弱化现代性和现代化的联系，然后把启蒙和现代性文化冻结起来，宣称现代性已经死亡，意识形态已经终结，乌托邦已经消亡，历史已经进入由经济和社会客观变量相互作用决定的自主进化的轨道，福山把它称之为"历史的终结"(end of history)。

新保守主义是一种非批判的社会意识，它不加批判地接受现代制度的变迁和相应的结构。从社会合理性视野看，它只承认认知—工具合理性的社会进化作用，无视现代性理想中包含的普遍主义道德、民主政治意志和个人主义自我实现等理想的规范内容，对待文化采取实用主义态度。他们认为，文化的意义在于为生活共同体提供同一性的表象，为现代生活条件下承受的心理压力提供释放的渠道，为资本主义的生产纪律和职业伦理提供心理动机。在这个意义上，传统宗教和文化更符合高度合理化社会的需要，因而，新保守主义鼓吹文化保守主义，既反对道德上的现代主义，也反对美学现代主义和政治民主主义。

哈贝马斯把后现代主义称为青年保守派，因为它全盘否定现代文化和社会的成就，否认理性和现代性理想，这样也就彻底毁灭了现代性自我更新的希望，使人们陷入随遇而安的状态，因此，它也是一种保守主义。后现代主义是一种激进化的美学现代

主义意识。它不仅反对文化现代性,也反对新保守主义推崇的现代社会结构。

哈贝马斯认为,反现代性的后现代主义话语来自尼采(Friedrich Nietzsche)对理性的自我批判。尼采把知识实用主义化,否认文化价值领域的有效性标准。他认为,不论是科学、道德还是艺术作品都是权力意志的形式,知识不能同权力分开。同时,他又贬低理性认识的重要性,强调隐喻、直觉和灵感是知识的来源。这两点成为后现代主义的基本思想。尼采思想在后现代主义中的发展有两条线索。一条路线是从尼采开始经海德格尔(Martin Heidegger)到巴塔耶(Georges Bataille)、福柯。这一传统把知识权力化,取消权力和知识的界限,把现代知识和社会结构视为隐蔽的权力意志的不同配置形式的结果。现代性批判是对理性丑闻的揭秘,它要暴露理性背后无意识的权力影响。另一条路线是从尼采经过后期海德格尔到德里达,它从尼采把知识隐喻化出发,取消理性和非理性、知识和隐喻、科学和文学的界限,颠覆传统知识的等级结构和约定俗成的学科界限,把一切知识形式还原为语言符号本身的自我差异、自我分延、自我消解的过程,语言代替意识哲学的主体成了世界的自我敞开的力量。这两条路线虽然都以不同的方式揭露和批判了传统意识哲学的局限性,但同时又走向了对理性的彻底怀疑和否定。更为令人焦虑的是,后期批判理论也加入了这一理性怀疑和批判的大潮。

后现代主义虽然看到了主体哲学的理性具有集权性、排他性、压抑性的特征,但是,却否认从理论上阐明一种非工具化的理性的可能性,否认现代生活方式中交往理性的表现。这就导致他们对现代性文化和生活方式的全盘否定。哈贝马斯认为,在福柯的系谱学(genealogy)、阿道尔诺的否定辩证法(negative dialectics)和德里达的解构(deconstruction)理论中,对理性的批

判都重蹈了"尼采对理性的自我指涉(self-referential)的总体批判"。[1]在这里,对理性的哲学批判取代了现代性的现实诊断。这种对现代性的哲学的总体批判,导致他们对现代性在文化和社会层面高度复杂的模棱两可性的感觉上的迟钝。同时,把主体哲学理性观和工具理性观当作理性本身,使他们只能从某种超理性又非全然是非理性的"理性的他者"(other of reason)中寻找出路。阿道尔诺和霍克海默诉诸只可意会不可言传的模拟(mimesis)能力,福柯诉诸于模糊的权力意志的反抗,德里达求助"原书写",海德格尔求助于永不到场,却在冥冥之中主宰一切存在物命运的"存在"。这种自觉把自己的理论放逐在经验的社会科学之外的理论,是与理性的合理论证的要求背道而驰的,它拒绝理论科学的合理性标准,也拒绝经验科学的证实要求。这样,哲学就可以以启示录的语言宣告人类的命运。这种激进和彻底的理性批判瓦解了一切规范和权威的基础,在政治上是一种审美化的无政府主义。

哈贝马斯对现代性的研究不仅同近年来西方的反启蒙和现代性的文化氛围有关,而且同70年代以来西方政治气候有直接的关系。"1977年底,我终于坐下来认真思考合理性问题。1977年德国政治局势又十分紧张,越来越趋于追随舍勒尔绑架事件的集体迫害,这驱使我走出理论的象牙塔,采取一种政治立场。首先,我严肃地关注1973年以来盛行的新保守主义"。[2]在哈贝马斯看来,1973年经济危机以后出现的新保守主义中断了福利国家资本主义的发展过程,中断了德国战后开始的政治启蒙的

① 哈贝马斯:《问题和反问题》载《哈贝马斯与现代性》,剑桥,政治出版社1985年英文版,第196页。

② 哈贝马斯:《现代性的地平线:哈贝马斯访谈录》,上海人民出版社1997年版,第53页。

民主化过程。哈贝马斯说："我试图澄清内含在背离现代性，背离激进民主和启蒙思考中的现代性，正是这些思想促成了联邦德国的诞生。这是一个方面，另一方面，我真正理解了新潜在抗议的意义，尽管这些新运动与我没有关系。如果你能把这两种现象结合起来，就会明白我最终结论的阐释计划已经形成，尽管还不是全部。"[1]对民主福利国家的幻灭感，一方面导致以英国的撒切尔和美国的里根为代表的保守主义者上台，也引发各种不同于传统工人运动的新社会抗议运动，这种政治形势新的模糊性表明，不论是资产阶级改良，还是反资本主义的解放运动都失去了统一的政治坐标。哈贝马斯的现代性理论试图理解战后福利国家改革的成就和局限性，为左派政治运动提供理论上的指导。

第二次世界大战后，福利国家的基本特征是运用国家干预和福利措施缓和经济危机和阶级冲突。它的体制特征是在市场力量和国家干预之间建立平衡，调和分配正义与私有财产权之间的矛盾和冲突。哈贝马斯认为，这种体制虽然在经济和社会关系上运作并不理想，但它代表现代性理想在资本主义社会条件下最积极的实现形式。福利国家的破产是20世纪最后一个乌托邦的破灭。新保守主义以经济的重新市场化来对抗国家干预主义，以效率和安全取代平等和社会公正的理想，这不仅不能使现代性摆脱危机，而且会使危机进一步恶化。因此，抵御保守主义的复辟，为战后的改革重新找到出路是哈贝马斯现代性理论的政治目的。他认为，不论是保守主义市场自由化的理想，还是民主社会主义的福利国家的理想，根本的缺陷都在于排斥交往行为的作用。权力在市场和国家之间转换都意味着排斥主体的相互沟通和理解，意味着使权力或金钱成为凌驾主体之上的客观

① 哈贝马斯：《现代性的地平线：哈贝马斯访谈录》，上海人民出版社1997年版，第53—54页。

力量，而这正是现代性病症“生活世界的殖民化”的病灶。现代性的唯一出路是超越福利国家的方案，又不堕落为新保守主义。哈贝马斯认为，拯救的力量在于恢复包含在文化现代性中的交往理性的力量，形成强有力的公共意识，一方面使公民对现代化付出的代价和现代社会发展的模棱两可性保持高度敏感，从而保持批判的能力，另一方面通过公共意识重新政治化所带来的压力，抵御来自市场和权力领域的非理性力量。

六

哈贝马斯的现代性理论是非常复杂的，它涉及从传统思辨哲学到现代社会的政治问题，笔者认为，这些问题可以归结为两大问题：现代性的理性基础，即合理性问题；现代性的实现形式，即合理化问题。在哈贝马斯看来，现代性是以西方理性主义作为文化动力，以资本主义的现代化和社会结构为其实现形式的。现代性之所以是“一个未完成的方案”，是在于资本主义的社会结构无法完全释放现代性的理性潜能。资本主义特有的机制可以使认知—工具合理性潜能得到释放，但却限制了交往理性的制度化。但是，哈贝马斯也反对另一种倾向，反对把资本主义看作毫无理性痕迹的铁板一块的铁笼子(iron cage，韦伯语)、完全合理化的“管制社会”(administered society，阿道尔诺语)、“单面社会”(one dimensional society，马尔库塞语)。

他认为，资本主义是高度复杂的，需要通过具体的经验分析研究理性在资本主义具体制度上的表现。文化现代性和社会现代性是现代性的两个方面，对理性问题的研究不能脱离资本主义的文化和社会条件，同样，对资本主义的研究也离不开对合理社会的理性构想。霍克海默、阿道尔诺和后现代主义把现代性理论理解为对理性和文化的批判，忽视了对资本主义复杂结构的

分析。新保守主义则代表另一极端，它强调现代性的社会制度层面，否认现代性作为一种价值理想的意义。后现代主义强调文化与社会的对立，走向对资本主义社会的总体否定。新保守主义无视文化与社会之间的矛盾，走向对资本主义社会的总体接纳。这两种态度在哈贝马斯看来都是错误的，它们堵塞了现代性自我创新的可能性。

哈贝马斯的现代性理论可以分为两个层面：理论构建层面和经验研究层面。理论构建层面主要分析交往理性和工具理性的关系，以及工具理性和交往理性的制度化所产生的现代社会结构，这一社会结构，哈贝马斯称为系统和生活世界。他认为，现代性的冲突既包括个人行为取向的冲突，即交往行为取向和工具行为取向的冲突，也包括社会结构层面上两种社会融合形式的冲突，即社会的融合(social integration)和系统融合的(systemic integration)冲突。后一个冲突更为重要，因为社会不是单个人的机械结合，人是通过制度、规范、社会组织结合在一起的，协调行为的机制决定着人的命运。

社会融合以语言相互理解的共识为行为协调机制，系统融合以抽象货币媒体的交换规则或权力的抽象法律规则作为调节行为的规则。生活世界是以社会的融合作为再生产的机制，经济系统和行政系统是以系统融合作为再生产的机制。在资本主义社会，合理化之所以走向物化、异化和生活世界的殖民化，在于金钱和权力力量凌驾于相互理解的共识之上，使社会生活脱离人们的相互理解的背景，成为人们不能主宰的过程。现代性批判必须针对主体哲学偏爱的主客体二元对立的理性观，从元理论层次揭示互主体的交往理性的结构和意义，同时，要具体研究现代资本主义社会结构的内在矛盾。

哈贝马斯理论的特点在于，它既不是单纯的文化批判理论，也不是价值中立的社会理论，而是兼有两方面的内容。与大多数

社会科学家一样，哈贝马斯坚持理性主义，认为理性不仅是人的行为准则，也是把握社会现象的认识准则。抛弃社会科学，退回到哲学和文化批判的立场，对理性和现代社会现实进行全盘否定，是哈贝马斯不能接受的。同时，他也强调文化批判的积极作用。首先文化是现代性的重要方面。哈贝马斯认为，社会可分为政治、经济、文化三个方面，对文化的批判是对现代性批判的重要方面。更重要的是，文化现代性是社会现代性的前提，只有当文化结构的合理化达到一定的程度，才可能为社会的合理化提供条件。对文化的批判是对现代性前提的批判。但是，文化批判只有立足于现代生活条件才有可能。批判是它在其中活动的社会现实的一部分，文化批判不能超越其社会历史条件。只有把文化批判发展为社会理论，文化批判才能获得具体经验内容，同时，社会科学理论只有批判地对待自己文化的哲学前提，才能避免实证主义倾向。

哈贝马斯的现代性话语重建以两条相关联的线索展开。一方面，他通过对西方社会学巨匠的社会理论的重建，揭示两条不同的理解社会合理化的路径。韦伯和现代社会功能主义从经济系统和政治系统的变化来理解社会合理化；杜克海姆和米德等人从社会规范结构和社会化模式变化来理解社会合理化。把这两个方面结合起来，可以综合为比较全面的社会合理化概念，把社会合理化同时理解为生活世界和社会系统的合理化。另一方面，重建从古典哲学到批判理论中现代性的哲学和文化话语，寻找交往理性足迹。通过暴露主体哲学和后现代主义哲学理论上的失足之处，以显示交往理论对克服传统理性主义和现代反理性主义困境的意义。哈贝马斯的目的是修复已经崩溃的现代性，继续追求文化、社会和经济领域的现代性的可能性，使人们能在其中找到共同的生活方式，这一生活方式将不会导致个人的自主性和社会的同一性的对立和冲突。

哈贝马斯的现代性理论在某种意义上是雄心勃勃的30年代的社会批判理论的继续，对资本主义进行跨学科研究，但放弃了它的历史哲学前提和总体性概念。“如果有人像我这样来从事科学研究，他就必须远离后结构主义的立场，必须寻找一种允许连接创造性的科学方法的理论态度，以便在反省旧的批判理论要求的同时给予公正的评价。其结果可能是出现于30年代的批判理论所期望的回归。自然，‘回归’两字必须打上引号，因为我所期望的回归是不带历史哲学中的批判理论的背景的。”①

从内容上说，哈贝马斯现代性理论有三个基本方面。首先，通过普通语用学对言语理解行为规范前提的重建，提出交往理性的概念。它在哈贝马斯现代性理论中具有元理论的地位。这一理论突破了传统意识哲学的理论框架，把理性从内心自我意识移植到主体间的相互理解行为之中。理性作为相互理解的规范要求，具有两重性，作为普遍的有效性要求，它超出地域、文化、种族的界限，具有传统理性概念所要求的普遍性和超越性。同时，作为特定情境中交往行为所获得的共识，它具有经验性、偶然性和相对性。交往理性中存在事实性和有效性的张力，使它既不陷入形而上学的绝对主义，也可克服现代各种保守的文化共同体主义的相对主义与诉诸权力和符号游戏的后现代主义的相对主义。

其次，把交往理性概念社会学化，不仅作为符号和语言表达的意义理解理论，而且作为理解社会行为的基本概念。在行为理论背景中，揭示取向相互理解的交往行为同取向于个人利益实现的目的和策略行为的区别，在社会结构层面上，揭示生活世界同系统的区别，把社会理解为由生活世界和系统两层次（two

① 哈贝马斯：《现代性的地平线：哈贝马斯访谈录》，上海人民出版社1997年版，第57页。

level)构成的统一体，超越主体哲学的一元论历史观。他综合了现象学传统的理解社会学对社会的文化主义理解和结构功能主义社会学对社会的系统功能主义的理解，把现代社会理解为以道德意识、法律规范为核心的生活世界与以经济和国家权力为核心的系统两者的统一。

最后，对晚期资本主义社会现实的诊断和对道德、政治、文化及艺术的批判，构成了他现代性理论的具体内容。

七

由于哈贝马斯在理论上喜欢标新立异和他乐于争论与交锋的禀性，使他的每一本新作都成为争论的焦点。特别是在1980年的演讲："现代性——一个未完成的方案"中，更是有意把自己放在与当代西方主流思潮的对立面，俨然以现代性和理性的中流砥柱自居。他不仅对西方各种思潮作学术上的定位，而且在政治上作了定性。正因为如此，哈贝马斯的理论也受到各方面的批判。

首先有来自后现代主义的批判。1984年利奥塔在其代表作《后现代状况》中，把哈贝马斯作为过时的理论范式的守灵人。他认为，交往行为理论试图重复传统哲学一直在努力，却永远无法完成的工作：寻找各种具体话语背后的理性基础，一切话语合理化的元话语，这一理性的元批判在现代知识条件下是不可能成功的。利奥塔认为，现代知识是通过自己的效果自我合法化的，它已经脱离了主体哲学的背景，无需从主体意识寻找它的意义，知识是符号操作，它并没有异于表层符号的深层意义，无需从理论上证明有一个规范的理想支配着人的行为和思想。在政治上，他怀疑哈贝马斯有集权主义的动机。哈贝马斯强调共识在交往行为中的核心地位，抹杀了差异性、异质性的作用，在某种意义

有某种乌托邦恐怖主义的嫌疑。利奥塔的批判多少代表着后现代主义对哈贝马斯的共同立场,从这个立场出发,大多数后现代主义者认为哈贝马斯的现代性概念是很不现代的。

对哈贝马斯的另一种批评来自他的同情者。伯恩斯坦(Rechard Benstein)和麦卡锡(Thomas. A. McCarthy)认为,哈贝马斯在同实证主义和功能主义的争论中受到对方过多的影响,为追求科学的严谨性堕入到科学主义和形式主义之中,把具体社会问题淹没在抽象概念的讨论之中,弱化了传统批判理论的激进立场。

最后,哈贝马斯受到正统的马克思主义的批判。他们认为哈贝马斯抽象地讨论系统和生活世界的冲突,把现代性危机理解为社会结构层面上生活世界和传统之间的横向磨擦,忽视了社会阶级关系不平衡和权力结构的纵向冲突。

这些批评都是以相应传统的前理解结构为前提的,它们从各个角度把握了哈贝马斯理论的局限性,对我们认识他的现代性理论有一定的意义。笔者力图在批判地吸收对哈贝马斯现代性理论批评的成果上做出自己的分析。

当前,在我国学术界,现代性和哈贝马斯都成为热门话语,现代性问题得益于哈贝马斯,哈贝马斯的影响也得益于现代性问题,笔者之所以对他的现代性理论感兴趣,正在于此,因为它沟通了笔者对哈贝马斯这个人的兴趣和对现代性问题的兴趣。但是,哈贝马斯理论的多变性和尚处在发展之中的不确定性,使得任何涉足他的理论的人感到棘手,再加上德国著作的晦涩文风和铺天盖地而来的新概念的轰炸,又使任何一个外国研究者退避三舍。但他思想的敏锐和知识的广博在当代思想家中堪称典范。对这样一个思想家的研究对自己是一个挑战。

在研究方法上,本书采用结构主义马克思主义代表人物阿尔都塞的“症候阅读法”,以现代性问题为中心,从他主题各异的

著作中，综合出现代性理论的基本结构和图景。用这种方法，研究者可以获得某种自由，不必纠缠于他的理论细枝末节的变化，不会因陷入哈贝马斯近乎炫耀的博学陷阱而打断我们思想的基本线索。笔者希望本书粗线条勾勒的哈贝马斯现代性理论能让读者了解他的理论主旨，也能窥视到现代性问题的深度和广度。哈贝马斯认为，现代性理论应该把理论史的反思同对现实的批判和研究结合起来，姑且让我们把他的理论也置于理论史的反思之中，并以此为阶梯跃入现代性的未知之境。

第一章　启蒙与现代性

第一节　现代性意识的诞生

何谓"现代性"，是一个仁者见仁、智者见智的问题。大致来说有两种观点。一是把现代性作为断代史意义上的史学概念，论者的主要目的是描述西方社会从文艺复兴以来的历史沿革和基本特征，"现代性"概念是对继古希腊罗马时代和欧洲中世纪之后的近现代史的概括性称谓。二是把现代性作为道德理想意义上的哲学概念，论者的任务是要探究支配现代社会政治、经济和文化等领域历史变迁背后的规范和理想。哈贝马斯的现代性概念无疑属于后者。

现代性理想是18世纪启蒙时代诞生的。"18世纪为启蒙哲学家们所系统阐述过的现代性方案含有他们按内在的逻辑发展客观科学、普遍化的道德与法律以及自律的艺术的努力。同时，这项方案亦有意将每一个领域的认知潜能从其外在形式中释放出来。启蒙哲学家力图利用这种特殊化的文化积累来丰富日常生活——也就是说，来合理地组织日常的社会生活"。[1]现代性理想是一种觉醒的时代意识，它以理性为基础，以人的主体的自由为标志。科学和文化日益摆脱传统宗教和形而上学的束

---

① 哈贝马斯：《论现代性》，载王岳川、尚水编：《后现代主义文化与美学》，北京大学出版社1992年版，第17页。

缚，把目光从超验的上帝移向自然界和现实社会，通过对传统文化的批判反思使人们获得自我意识(self-consciousness)的自由；道德和价值日益摆脱地域、种族、语言和宗教团体的束缚，获得理性论证和反思的能力，理性论证的普遍道德和法律日益成为规范人的行为的准则，从而使人获得自我决定(self-determination)的自由；随着封建社会人身依附关系的解体和宗教来世意识的削弱，个人日益把个性化作为人生理想，并根据这一理想筹划自己的生活，自我实现(self-realization)成了人的追求。这一现代性的乌托邦理想是支配二百年来整个世界的各种进步和解放事业的精神动力的源泉。

但是，正是这一不言自明的现代性理想受到了挑战。“现代曾经从中获得自我意识和自己乌托邦期待的那些增强影响力的力量，事实上却使自主性变成了依附性，使解放变成了压迫，使合理性变成了非理性”。[①]启蒙运动似乎并未兑现它的诺言。当代各种哲学和政治思潮虽然立场观点各异，但似乎找到了共同的批判对象。霍克海默、阿道尔诺认为，理性已经堕落为工具理性，自由、平等和正义的现代性理想成了不折不扣的谎言。福柯认为，现代性的科学、道德理想不过是权力意志的话语。“现代”和“前现代”的区别在于，前者借助于知识合理化进行隐蔽的统治，后者以鲜血和权杖进行公开的统治。海德格尔认为，现代社会是技术统治的社会，这一统治是“在”的命运的现身方式，是“在的遗忘”和“在的沉沦”。德里达把一切知识都还原为文学的隐喻，把启蒙的主体自由理想称之为逻各斯中心主义。这些批判有着共同特点，他们都把现代性的困境归罪于西方理性主义，归罪于启蒙运动，因为启蒙时代确立的主体哲学的基本原则产生了以主体为中心的理性观，而它又导致了主体与客体的分离和

① 哈贝马斯：《新的模糊性》，剑桥，政治出版社 1992 年英文版，第 51 页。

对立、对自然的横征暴敛、对他人的奴役和自我压抑。这一对现代性和启蒙的批判虽然揭露了主体理性观的片面性，揭示了现代性的某些病症，但是，它在批判主体哲学错误前提的同时，把现代性和启蒙的理想一起抛弃了。哈贝马斯认为，启蒙思想家心目中的现代性理想虽然有缺点，但仍不失为一个具有解放潜能的方案，对现代性的启蒙必须从主体哲学中剥离出现代性的规范理想，并把它安置在一个新的可靠的基础上，这一基础就是所谓的交往理性概念。

在剥离现代性的主体哲学偏见之前，先要把握现代性和主体哲学的共生关系，并揭示在主体哲学背景中现代性问题面临的困境。启蒙运动和康德哲学是现代性理论的发端。虽然按哈贝马斯的理解，黑格尔是第一个意识到现代性辩证法的思想家，但是，在黑格尔之前，现代性作为一种时代意识已经形成。黑格尔的贡献在于，使人认识到现代性的成就既带来人的自由和解放，也带来精神的分裂和社会的冲突，现代性批判的任务在于意识到现代性的困境，并找到克服现代性内在分裂和冲突的力量。正是在这个意义上，所有后世的现代性理论都是对黑格尔提出的现代性难题的解答。但是，启蒙运动是现代性的精神源头，在德国，康德哲学是启蒙精神的系统反映。

“现代性”(modernity)一词从词源上说出现较晚，而相关的形容词(modern)则渊远流长。哈贝马斯根据姚斯(H. R. Jauss)的考证认为，“现代”一词的拉丁文形式 modernus ，于 10 世纪开始被人使用，远在罗马和异教时代，它就成为基督教的官方术语。通常人们总是在断代史意义上运用“现代”这一概念，用以指谓自己生活的时代，现代意识则是一种既与过去有别，又与过去息息相关的时代意识。这一含义仍保留在今天编年史意义上“现代”之义中。在编年史上，西方史学家往往把从 15 世纪文艺复兴以来的西方历史称为现代史。但这一编年史意义上的“现代”概

念并没有揭示现代性特有的文化内涵和人们对它的态度。在描述意义上的客观性之外，现代性概念还包含人的主观性一面，“现代”之为“现代”，在于它不是过去的简单延续，而是新的开端。

这一现代性概念起源于基督教末世学的现代观。基督教的“现代”不是指当下的现在，而是指未来的新世界，上帝的末日审判后才开始的新时代。这一“现代”概念意义蕴含着一种不可逆的时间意识，一种面向未来而不是朝向过去寻找历史意义的意识。从 18 世纪开始，人们把这一宗教意义上的时代意识转译到世俗文化背景中。“世俗的现代性概念表达了一种信念：将来已经开始。这是一个面向未来而生活的时代，它自身向着未来敞开着。以这种方式，由新的开端划定的休止符移向过去。只有到 18 世纪，15 世纪左右的时代分水岭才被作为这一新的开端”。[①]新的时代意识不再把未来的希望寄托于超人类的力量身上，它相信新时代已经出现，哲学的任务是去捕捉这一历史新开端的意义。

讨论现代性，首先应该澄清自己所用概念的意义，区分编年史上现代性和思想史意义上的现代性。在编年史上，人们往往把文艺复兴、宗教改革和地理大发现作为现代性的开端。在哲学和思想史上，人们往往把 18 世纪启蒙运动作为现代性的开端。其实二者并不矛盾。哲学和文化的现代性意识是 15 世纪以来历史事件的结果，同时，作为现代性历史开端的历史事件只有到 18 世纪启蒙思想中才获得其意义，才被理解为主体的自由和解放。

现代性理想是一种新的历史意识。它以市场经济推动的

① 哈贝马斯：《关于现代性的哲学演讲》，剑桥，政治出版社 1987 年英文版，第 5 页。

经济和文化全球化为条件，也受到科学技术的发展、资产阶级政治革命的鼓舞。从 18 世纪开始，人们把自己生活的时代称为新时代、新世纪。哲学家试图在统一的世界历史框架和统一的历史时间的视域中把握自己时代的地位和特征，把握自己的历史使命，这样，历史的客观时间性就获得了主观意识性。**现代性的时间既不是均匀流逝的，也不是周而复始的，它是主观时间和客观时间相互磨擦、相互交织和相互冲突的过程。“同时性的非同时代性”**是这一时间观辩证性的体现。由于进步成了现代性的基本信念，进入现代的民族和国家都不得不面对竞争的压力。人们逐渐意识到，时间对不同发展速度的国家并不是同样慷慨的。在相互竞争之中，时间成了稀缺资源，时代问题被体验为时间的压力。“现在”(present)是过去和将来相互挤压的时点，一个由过去导向未来的过渡时期。这种历史意识使人对自己降生于一个新的时代既感到兴奋，又怕自己落后于时代。

黑格尔在《精神现象学》中说：“我们这个时代是一个新时期的降生和过渡的时代。人的精神已经跟他旧日的生活和观念世界决裂，正使旧日的一切葬入过去而着手进行他的自我改造。”①哈贝马斯说：“现代性新历史意识的特征是把最近的时代(the most recent period)同现(新)时代区分开：在现代(modern age)视野中，现在享有类似于当代史的突出地位”。②把时间上最近的时代称为新时代、我们的时代，突出表现这一时期时代意识的特殊性，它把自己时代视为一个远大理想已经开始又尚未完全实现的过渡时期。这一时期既充满希望，又危机重重，只有

① 黑格尔：《精神现象学》上卷，商务印书馆 1983 年版，第 6－7 页。

② 哈贝马斯：《关于现代性的哲学演讲》，剑桥，政治出版社 1987 年英文版，第 6 页。

不断创新才能持续。在这里，革命、进步、解放、发展、危机、历史等概念获得了合法性的意义。正是现代性历史意识中包含的过渡性、创新性，使得现代性面临着自我确证的任务。"现代性即使能够，也不能再从另一时代所提供的模式中借鉴行为的标准，它必须从自己中创造自己的规范"。①从时代的经验中创造出自己时代的规范，并证明这种规范的合理性是这一新时代哲学的根本任务。

正如在后现代主义思潮中，美学上的后现代主义充当了开路先锋，同样"从自身出发奠定现代性基础这个问题最先在美学批评领域中被意识到"。②摆脱古代艺术典范的要求在18世纪早期法国著名的古今之争(querlle des anciens et des modernes)中被提出来。现代派反对法国古典主义的艺术理想，强调艺术要效仿自然科学，由对超时间的绝对完满的追求转向自身的进步。"与一个清晰的、无时间的和绝对的美相对立，他们(指现代派——作者注)提出一个相对的、与时代相关的相对标准，以此表明作为划时代新开端的法国启蒙运动的自我理解"。③这一美学现代性意识被浪漫主义和19世纪现代派继承。浪漫主义用中世纪的文化反对古典主义的理想，把中世纪文化理想化并作为古典主义理想的对立面，尚停留在非古典主义的古代理想中。但是，以曲折形式折射出来的新美学意识却是现代性理想的源头之一，成为后来更为激进的美学现代主义的先驱。

现代主义的美学意识摆脱了任何历史的束缚，把自己定位于当下生活的瞬间感受上。波德莱尔(Charles Baudelaire)是这种美学意识的代表。对波德莱尔来说，"现代"不是一段时间，而是由无数个"现在"构成的时点。"现代"是瞬息万变的时点，在这

①②③ 哈贝马斯:《关于现代性的哲学讲演》，剑桥，政治出版社1987年英文版，第7、8、8页。

个时点上，永恒与现实、神圣与世俗相接触，每一体验都是无法重复的现在。永恒和不朽不再是任何已有的典范和理想，它就体现在每一不可重复的瞬间感受上。这样，它就撤走了从任何古代理想通往现代的阶梯，把现代性的自我证明问题转变为一个不断创新的问题。波德莱尔说："美，一方面是由永恒、不朽的因素组成的，另一方面又是由相对的环境的因素组成的，这些因素我们爱称之为……当代性、时尚、道德、激情。没有后一种因素，即像赏心悦目、刺激口味的圣饼包装的东西，第一种因素是难以消化的，寡然无味的，无法接受的，不适合人性的"。①正是这样，波德莱尔把世俗的、不确定的、时尚性的东西称为现代性。"在变化的时间意识中寻找一个共同的焦点，此态度已成为美学现代性的特征"。②

美学现代性具有两重性。一方面它通过对道德和功利要求的中立化，使艺术转向对自我主观性的揭示，从而使艺术获得独立性和自主性。同时由于它强调时尚性、不确定性，使现代性始终处于飘忽不定之中，只能靠艺术手段和形式的不断创新来维持其先锋性，结果必然走上不断自我否定的道路。从现代主义到超现实主义，现代主义已经走向了自我否定。超现实主义为了拯救现代主义日渐衰竭的形式主义艺术形式创新冲动，试图将艺术与生活、虚构与现实、表象与实在拔高到同一平面，取消艺术品和日常用品的区别，取消艺术家和非艺术家的区别，最后使得艺术自律的理想走向了自我否定。"当一种自律地发展文化的容器被打破时，内容就散失殆尽。反升华

---

① 波德莱尔：《现代生活的画家》，载《波德莱尔论艺术和艺术家》，纽约和哈蒙德沃斯 1972 年英文版，第 392 页。

② 哈贝马斯：《论现代性》，载《后现代主义文化和美学》，北京大学出版社 1992 年版，第 19 页。

的意义或消除了的形式使得一切都荡然无存；一种解放的效果也并未随之出现。”①这正是艺术和美学从现代主义走向后现代主义的真实写照。

现代艺术和美学是主体自由的表现，但是，艺术相对于现代科学、道德和法律的作用而言，只是现代性的一个相对次要的方面。哈贝马斯说：“现代性的观念与欧洲艺术的发展紧密相关，但是我所谓的现代性设计，仅当我们不再如往常那样集中于艺术时，才成为核心之点。”②启蒙运动的现代性理想只有从启蒙思想家的道德和政治理想中寻找。

在哈贝马斯看来，现代性的核心理想是从时代的科学经验，而不是从美学经验中生发的。启蒙思想家受牛顿科学成就的启示，相信人类在现代自然科学中找到了理性的典范，相信自然科学的方法是人类获取真理的普遍方法。启蒙精神的显著特征是科学的理性主义。科学既是合理性的典范，也是推动人类进步的工具。具有普遍性和确定性的自然科学和数学结束了长期以来的哲学纷争，提供了一种理解自然和人类社会的可靠工具。

首先，在启蒙思想家看来，现代科学是进步主义历史观的基础。不论是在古希腊还是中世纪，人们都把永恒的、超时间的存在作为人类完美的目标。现代科学给人的启示是，完美不是静止的状态，而是不断改进的过程，完美在时间之中，人类只有通过学习不断地克服各种障碍才能走向完美。自然科学知识具有确定性、普遍性和累积性，它为人类的进步提供了可靠的保障。

其次，现代科学为启蒙提供了榜样和锐利的武器。在现代科学的辉煌成就面前，传统的知识相形见绌，传统的宗教、哲学、道德和政治观念贬值了。在这个意义上，科学具有启蒙功

---

①② 哈贝马斯：《论现代性》，载《后现代主义文化和美学》，北京大学出版社1992年版，第19、16页。

能。哈贝马斯说:“在18世纪末,科学作为亚系统的制度化已独立于神学和人文主义修辞学,其充分发展以至于这一发现真理的组织成为国家和社会组织的典范。启蒙成了通过传播科学知识和它多方面的实践效果来摆脱偏见的政治概念,用孔狄拉克的话说,就是哲学对公众意见的影响。”①哲学的本质不是对超经验的世界本质和秩序的证明,哲学是对偏见的批判和精神的启蒙。在这平凡的观念中,包含着哲学观念的变化。如果说17世纪理性主义的任务是从一个至上原则出发去揭示世界的统一性,为其他知识奠定本体论基础,那么18世纪启蒙哲学家则抛弃了这一偏见,把自己的根本任务理解为传播科学、启迪民智、驱逐迷信的启蒙。卡西尔(Ernst Cassirer)对此做了很好的注解:“启蒙运动不仅没有把哲学限制在一个系统的理论结构的范围里,没有把它束缚于一成不变的定理以及从这些定理中演绎出来的东西,反而想让哲学自由运动。”②哲学不是在具体科学知识之上或之外的特殊知识,也不拥有发现真理的特殊方法。哲学是把科学中行之有效的分析综合方法运用于人类生活所有领域,揭示社会和文化领域的合理秩序,使人类摆脱偏见和任性而不断进步。

最后,科学的进步促进了人类道德的完善。孔狄拉克认为,一切道德和政治的谬误来自哲学的谬误,而哲学的谬误来物理学的谬误。因此自然科学的发展可以把人类道德提高到科学达到的水平。他相信,自然科学可以发现宇宙的普遍规律,道德科学也可以发现道德的普遍规律。这样就把实然和应然、外部世界的规律性和人类社会的规范性问题统一于科学的认知模式

① 哈贝马斯:《交往行为理论》第1卷,波士顿,培根出版社1984年英文版,第146—147页。

② 卡西尔:《启蒙哲学》,山东人民出版社1988年版,第3页。

之中。

启蒙思想家现代性理想的核心是科学、理性和人类进步的统一。科学提高了人类驾驭和控制自然的能力,激发了人类通过科学方法发现道德和政治规律从而驾驭历史的信念,并且为自我认识的科学理想提供了基础。启蒙思想家相信,科学方法在物理学中取得的成就迟早会扩展到社会和人文科学领域,一切道德、政治、文化和自我内心情感等问题最终都可以运用自然理性来解决。启蒙精神本质上是理性主义、科学主义和乐观主义的。这一理想是近二百年科学发展和社会进步的精神动力。但是,启蒙理想不论是从学理上还是它的实际影响上都不是无懈可击的。

第一,启蒙运动的科学观是片面的。18世纪末,科学研究活动作为文化领域的一个亚系统已经制度化了,但科学不能完全独立于社会其他领域而自主发展。启蒙思想家相信,科学的进步是以经验知识的积累和进化为基础的,科学的发展是直线的渐进过程。今天看来这种科学观是片面的,以奎因(Willad Quine)、库恩(Thomas Kuhn)和费耶阿本德(Paul Feyeabend)等人为代表的后经验主义认为,知识不是直线发展的,科学的合理性本身从属于科学范式的变化,而科学范式的变化受到科学经验之外的因素影响。启蒙思想家没有澄清现代科学理论的世界观前提、科学发展的社会历史条件、科学和其他文化领域进化和发展的关系,因此是片面的。

第二,启蒙运动的理性观以伽里略(G. Galileo)和牛顿(I. Newton)的力学为基础,把一切知识还原为主体对客观事物的认识,把科学限制在经验知识的范围内,具有实证主义的思想倾向。虽然,以具有普遍性、精确性和可证实性的知识取代传统的宗教和形而上学的知识,具有启蒙的意义,但是,"实证主义驱逐冒牌的启蒙者,以换取理智圣殿的圣洁,但代价是总体上降低了启蒙

的整体水平”。[1]把理性限制在科学领域是一种狭隘的理性主义。

第三，启蒙运动的价值和规范普遍主义立场是建立在人类作为统一进化主体这一前提基础上的。启蒙思想家把建立在个人权利基础上的自由，市场交换中的平等以及在社会契约基础上形成的民主法制制度等现代社会的基础性体制都作为人类进化的必然结果。但是，它没有解释清楚这些体制以及支配这些体制的观念同西方文化传统的关系。实际上，西方现代性制度和观念的内容同西方文化传统具有内在联系，忘记这一点往往导致西方文明的传播变成了文化帝国主义的侵略。哈贝马斯一直强调要区分启蒙运动现代性理想的内容和形式。文化现代性的普遍形式由高度抽象而又相对独立的文化领域的区分来体现，它具有普遍的意义，而启蒙现代性的文化内容却是建立在科学技术对其他文化价值的优先性基础上的，具有西方文化传统的片面性。实际上，启蒙运动的价值普遍主义立场从本世纪初就受到历史主义和文化人类学家的批判。

第四，启蒙思想家把理论理性和道德实践理性统一于现代科学的范式之中，混淆了事实与价值之间的区别。18 世纪以前的思想家根据道德和宗教的需要来解释自然现象，自然界和整体宇宙被看作具有道德和价值目的性的存在，“实然”(sein)被还原“应然”(sollen)，混淆了两者之间的关系。启蒙运动代表着与传统宗教和形而上学截然不同的心智态度，韦伯称之为“世界观的祛魔化”(disenchantment of worldviews)，它把文化价值和意义与道德和法律规范等应然问题还原为用科学理性方法可以把握的事实问题，从经验科学诊断中直接推论出道德价值规范。这一错误从康德时代开始就受到批判。康德认为，知识问题和道

① 哈贝马斯：《现代性的地平线：哈贝马斯访谈录》，上海人民出版社 1997 年版，第 16 页。

德问题有不同的根源，不能从事实陈述推论出道德的规范。后来的实证主义接受了康德关于实然和应然区别的观念，但却放弃了康德开创的对道德规范进行理性论证的使命，把道德和法律规范还原为人的主观偏好、任性的意志、利益的调和以及特定文化共同体的习俗。今天的现代性困境很大程度上源于启蒙运动没有澄清实践理性和理论理性的关系。

第五，启蒙运动在历史发展的动力问题上具有文化唯心主义的偏见。启蒙思想家相信，科学知识的合理性潜能通过哲学家的传播可以自主地转化为推动物质进步和精神发展的力量。但它没有澄清道德和科学知识转变为合理化的日常生活方式和社会结构的实践中介和经验条件，而是停留在相信科学和理性可以自主地导致社会进步这一朴素信念之上。实际上，黑格尔在批判康德抽象主义道德观中就已经批判了这种抽象的唯心主义，他认为，启蒙和康德的主观的抽象道德是软弱无力的。马克思进一步提出了哲学批判和精神启蒙的非自足性问题，并对启蒙理想与资本主义的生活条件之间的矛盾作了具体历史的分析，更深刻地揭露了资产阶级的现代性理想的空想性。

启蒙运动虽然有很大缺点，但其现代性的理想仍然具有积极的意义，它的理性主义、乐观的进步主义信念仍然是克服现代各种非理性和悲观主义的解毒剂。对启蒙的反思不是要放弃启蒙精神和理想，而是要对它进行辩证扬弃。启蒙运动的致命弱点是它没有澄清启蒙思想家自己在启蒙中的地位和作用。实际上，启蒙者对待知识可以采取科学观察者的立场，也可以采取社会生活实践参与者的立场。“从实践视角看，合理化表现意识和意志推动的交往实践，从理论视角看，合理化是按规律运行的认知过程”。[1] 从实践参与者的

① 哈贝马斯：《交往行为理论》第1卷，波士顿，培根出版社1984年英文版，第151页。

立场出发，文明化表现为知识的传播，理性对公众舆论的影响，教育和社会化模式的转变。现代性表现为交往实践的合理化和生活世界的合理化。在这里，启蒙思想家不是站在社会合理化过程之外，因此，不会采取主体与客体相分离的认识者的立场。从科学观察者立场出发，文明的进步体现为理论知识的积累和技术的发展，现代性意味着理论知识的认知—工具行为合理性潜能转化为经济系统和行政管理系统合理化的力量。启蒙思想家像科学家一样置身于生活实践之外，把他人和社会作为认识和驾驭的客体。后世的现代性理论大多摇摆于这两种倾向之间，或把现代性理解为生活世界的文化传统、社会关系和个人社会化形式的合理化，或像社会功能主义那样把现代性理解为社会体制本身的自我分化、自我整合、自我控制过程本身的合理化。这两种倾向的冲突实际上是交往理性和工具理性的冲突，而这种冲突已经不自觉地潜藏于启蒙的现代性方案之中。

哈贝马斯对启蒙的局限性有高度的警觉，但他更强调启蒙的成就。启蒙运动树立了科学和理性的权威，为人们指明摆脱神话宗教世界观和传统规范束缚的道路，给人们展示了自由和解放的前景。“在启蒙的传统中，开明的思想被理解为神话的对立面和反作用。因为它能以更好证据的非强制力量同与传统相联系的权威规范性相对立；作为反作用力，因为个人的见识转化为动机，使人摆脱集体权力的束缚”。①现代性意识明确地体现在启蒙运动的理想中，它是哈贝马斯现代性理论重建的文化起点。

第二节 现代性与理性批判

从文艺复兴、宗教改革到法国大革命，西方社会经济、政治

① 哈贝马斯：《关于现代性的哲学演讲》，剑桥，政治出版社 1987 年英文版，第 107 页。

和文化结构发生了巨大的变化，传统宗教和形而上学世界观已经解体，封建的等级政治结构已经动摇，在这一历史变革时代，哲学家面临着寻找精神新支点和建立社会新秩序的任务，这一任务哈贝马斯称之为现代性的自我确证(self-reassurance)。启蒙运动标志着这一自我确证的第一次自觉的努力，而康德哲学是它的继续。“在法国发生政治革命的同时，德国发生了哲学革命，这一革命是由康德开始的，他推翻了前一世纪欧洲各大学所采用的陈旧的莱布尼茨形而上学体系”。[①]康德的批判哲学具有批判和重建的双重任务，一方面是对莱布尼茨(Wilhelm Leibniz)和沃尔夫(C. Wolf)形而上学独断论的批判，同时又是从理性出发为现代知识奠定确定的基础。哈贝马斯说：“康德关于形式分化的理性概念恰恰意味着现代性理论。现代性是以拒绝宗教和形而上学世界观为典型形式的实体理性，并相信程序合理性以及它能给予我们对客观知识、道德实践的智慧和审美判断等三个领域观念的可信性的能力为标志的”。[②]康德的批判哲学正是对科学、道德、艺术形式合理性的证明，因而成为从哲学上对现代性进行证明的重要思想家。

启蒙运动完全摆脱了17世纪哲学家思想中的宗教神学残余，从人的理性中寻找知识的合理性基础，从个人权利或功利出发论证社会规范和秩序的合法性，这一新的理论取向标志笛卡尔(Rene Descartes)开启的哲学主体性转向已经得到确立。与启蒙思想家一样，康德相信牛顿的物理学成就具有划时代的意义，它证明人类完全能依靠自己的力量认识世界，但是，启蒙运动所信奉的经验论认识论不能满足人们对知识合法性论证的愿

① 恩格斯：《大陆社会主义运动的进展》，《马克思恩格斯选集》第一卷，第588页。

② 哈贝马斯：《作为参与者与解释者的哲学》，载《道德意识和交往行为》，剑桥，政治出版社1990年英文版，第4页。

望。因此，他从认识论入手去为现代知识寻找先天(priori)的条件，从批判地检验理性的能力入手去实现现代性的自我确证。康德把休谟(David Hume)的怀疑论视为现代性危机的表现，休谟的怀疑论打破了传统形而上学独断论的迷梦，却使知识成为个人经验性的习惯，而这种怀疑主义正是经验论发展的必然结果。要维护现代知识的主体性基础，又要克服经验论所带来的知识相对性、不确定性，就必须实现主体哲学的先验转向，从理性的先天形式中寻找知识的基础。

康德的"哥白尼革命"是现代性主体意识的觉醒。哈贝马斯认为:"从历史上看，康德哲学标志着新的证明模式的诞生。康德感到他时代的物理学和由物理学而来的知识增长，是一个重要的发展，它需要哲学家作出回答"。[①]对康德来说，新的科学成就不单是经验意义上的成就，它关系到哲学和人类命运。在康德哲学中，"先验"(transzendental)与"超验"(transzentent)有着本质区别，先验的知识不是关于对象的知识，而是关于有关对象的认识样式的知识，纯粹理性批判正是研究本身不是经验知识却使一切经验知识成为可能的先天认识形式，而超验知识是超出人经验界限之外的知识，在康德看来，超验的东西是不合法的。纯粹理性批判就是要从理性本身寻找已有科学的先验基础，从事实本身验证理性的能力，从而使人们对主体性本身有更明确的认识。哲学不是回答知识是否可能的问题，这一问题已由经验科学本身回答了，而是要回答知识如何可能的问题，由于这个已经超出科学的范围，因而是哲学的。

对康德来说，先验问题是具有普遍性和必然性的知识如何可能的问题，是经验对象可能性的条件问题。问题的提出本身就标

① 哈贝马斯:《作为参与者与解释者的哲学》，载《道德意识和交往行为》，剑桥，政治出版社 1990 年英文版，第 1 页。

识着新的理论取向。传统形而上学是以思维和存在的统一性为前提的，知识的可靠性是由存在本身的确定性保证的，但是，由于神学支撑的传统形而上学已经失去了说服力，经验知识对象的存在失去了自明性，我们无法肯定我们的知识是否同对象相一致。同时，康德也不同意英法经验派哲学家的证明模式。正如休谟证明的，经验只能是对自己感觉的经验，无法经验到对象本身，也不能经验到对象之间的联系。休谟认为，知识是无法证明的，它不过是人们形成的习惯。康德认为，从经验论出发，只能得出怀疑论的结论。为了避免形而上学的独断论和经验论的怀疑论，康德从先验的自我意识出发为知识提供条件，从人的意识中剥离出非经验的形式，以同经验的内容相区别。知识是经验的内容和先验的形式的综合。主体的感性和知性形式是具有普遍性和必然性的知识的基础，这样，康德就由认识论进入到现代性的核心原则——主体性原则，以主体的意识取代了传统哲学的上帝或存在，并把经验论的相对主体概念转化为先验的绝对主体概念。主体性成为哲学的枢纽。"哥白尼革命"的意义就在于把近代主体自由和解放的经验上升为现代性的基本原则，人开始承担起建立世界秩序的任务。哈贝马斯说："只要形而上学关于语言和世界之间相一致的漆封撕下，语言的表象功能本身就成了问题。表象的主体不得不使自身对象化以便澄清已成问题的表象自身的过程，自我反思就出现了，表象主体同自身的关系成了自身确定性的唯一基础。形而上学的终结是物和表象的客观一致性的终结。这种客观一致性是由语言把握的，曾经是不成问题的，然而，人类一旦把自己呈现在自我意识之中，意识到自己是一个自主的又是有限的存在时，就不得不承担建立"物之秩序"的超人类的使命"。①

① 哈贝马斯：《关于现代性的哲学演讲》，剑桥，政治出版社 1987 年英文版，第 260 页。

主体性原则是德国古典哲学的共同起点，“现代世界的原则是主体性原则，即所有呈现在理智总体中的本质因素在其发展过程中都有存在的权利”。[①]康德通过“哥白尼革命”使主体性原则成为哲学的核心，并规定了德国哲学发展的基本方向。主体性原则要求人的一切观念和行为规范都必须经过理性批判审查后才能被认可，人的理性取代了传统的权威成为真理的最高法庭。**德国古典哲学的主体性是建立在人的普遍自我反思能力基础上的，人的自我意识是一切观念的来源，反思和批判是对自我意识的理性审视，通过理性的反思，人们获得了个人的自主性和合理的生活方式所需要的道德和行为规范。**在这里，意识同自身的关系是哲学的中心，哲学的工作就是证明自我意识是现代性自我确证的基础，唯心主义正是这一现代性证明模式的恰当形式。

主体性原则作为现代性的核心原则是哲学的根本转向，它凝聚着现代生活的经验，这一经验就是自由。宗教改革、启蒙运动和法国大革命是确立主体性原则的历史前提。宗教改革改变了人的信仰方式和权威的基础：“神圣的世界在主体性的孤独的灵魂中被改变为由我们自己设定的东西”。[②]新教肯定主体在信仰领域的权威性。《人权宣言》和《拿破仑法典》肯定人的权利和意志自由，传统的权威和现存的法律不再是政治统治的合法性基础，一切政治权威最终只有得到人们的合理认可才具有合法性。现代科学以客观的态度对待自然界，认识者获得了科学地认识和驾驭外界事物的自由。现代道德以个人自由为基础，它一方面肯定个人对自己行为的裁决权，另一方面也肯定个人在普遍的法律约束下追求个人利益的合理性。现代艺术把主体内在主

---

① 黑格尔：《黑格尔的法哲学》，牛津 1952 年英文版，第 286 页。

② 哈贝马斯：《关于现代性的哲学演讲》，剑桥，政治出版社 1987 年英文版，第 17 页。

观性的表达作为艺术的合理要求，不再把艺术作为服务于宗教和世俗功利的工具。正是社会生活所体现的自由使得康德有可能从主体性原则出发去领悟现代性的精髓。

然而，康德对现代性的证明与启蒙思想家相比仍有所区别。他意识到理性是统一的，但是运用到不同的文化领域，理性却具有不同的表现形式。科学理性范式不具有全局性的意义。康德写完《纯粹理性批判》后，又写了《实践理性批判》和《判断力批判》，目的在于证明，理性在不同领域有不同的合理性要求，不同的知识有不同的证明逻辑，他的"三大批判"是对文化现代性结构的把握。对理论理性来说，知识必然满足知性形式的普遍必然性，它是经验知识真理性的标准；对实践理性来说，道德绝对命令具有普遍性，即它的合理性是普遍的合意志性；对美学来说，美的形式具有无目的的目的性，即合想象力的普遍性。这样他就把理性分为理论理性、实践理性和审美判断力，并把现代文化的不同知识建立于相应的理性基础上，相应的知识根据抽象的合理性要求进行学习和自我反思，超越了传统哲学从一个实体的超验存在出发对理性统一性的把握，也为现代文化的发展指明了方向。理论理性、实践理性和审美判断力不是互不相干的三种理性，而是作为同一理性的不同方面。哈贝马斯认为，康德这种形式的分化的理性概念证明了现代文化结构取代传统的真善美浑然一体的文化是合理的，它肯定了从各自有效性和内在逻辑出发对不同价值领域自我反思的权利，通过反思和学习，克服传统习惯思维的定势，使文化传统流动化和合理化。康德这种平行论的文化观是哈贝马斯对文化现代性重建的基本出发点，他的交往行为理论不过是在语言哲学的框架内，通过交往行为理论对它进行更好的论证而已。

康德以形式的理性概念取代形而上学的实体性的理性概念，改变了理性自身的含义。宗教形而上学的理性概念是以特殊

文化传统为背景的，理性意味着具体的知识、规范和信念，康德的理性仅仅指先天的认识形式，它不包括具体的内容。因此，知识的合理性不是由具体的经验内容决定，而是由先天的理性认识形式决定的。在康德看来，认识不是对经验对象的反映，因为在把经验形式赋予感性内容之前，经验对象是不存在的，经验对象本身是认识形式和经验内容综合的结果。在主体意识之外不存在知识的客观性基础，知识的客观性意味着普遍的主观性，即知识能被所有主体接受和认可。哈贝马斯认为这一新的知识证明模式是新的合理性模式，它标志着与传统实体的理性截然不同的程序理性概念的诞生。从这里可以找到通向后形而上学时代理性的桥梁。但是，康德从个人孤立的自我意识出发无法为合理性的证明找到正当的形式，这正是哈贝马斯的交往理论所要解决的问题。

总之，康德的批判理论在意识哲学的框架内论证了现代性的文化结构，把实体理性观转变为程序性的形式理性，为现代性奠定了理性基础。同时，在他的理论中，道德、科学和艺术有不同的理性来源，它们之间的关系是平行的，这就克服了启蒙运动的科学主义局限性。哈贝马斯一生力求在康德和黑格尔之间保持平衡，但他的思想天平常常是向康德倾斜的。

第三节 公共理性与政治的合法性

在传统社会向现代社会的转变过程中，思想家面临着两大问题，一是理性如何在科学、道德和艺术领域的分化和相对自主发展中保持统一性，从而为人们提供人生的意义和合理的行为规范；二是如何在现代社会条件下维护个人的自由。与传统社会不同，现代社会是一个政治、经济和文化领域相互分化的社会，如何处理经济与政治的关系、道德与政治的关系、社会与国家的

关系，是建立现代社会秩序所必须要解决的问题。如果说传统宗教和形而上学维护的主体与客体、语言与世界的同一性解体后，个人必须承担建立“物之秩序”的责任，那么，传统宗教道德和中世纪人身依附关系所维护的个人与社会的同一性解体后，个人面临着建立社会秩序的责任。现代性社会理想的基础是个人的权利和自由。康德试图从天赋人权和契约论出发，论证政治秩序的合法性。他的社会现代性的理想同英、法自由主义政治传统是一致的。

在政治哲学上，康德继承了洛克(John Lock)的契约论传统。洛克通过虚构的前国家自然状态作为政治秩序合法性证明的起点。马修(Leon. H. Mayhew)说：“在西方世界，作为一种与国家相区别的实体概念，自然状态很晚才出现。理性时代(指17世纪——引者注)亦即哲学家开始寻找对现行政治制度的世俗依据做批判性分析的时代，乃是最早的时期之一；当时，西方思想家渐渐将社会视为明显先于国家和外在于国家的状况，而确立这一分野的手段之一就是社会契约论”。[①]在契约论传统中，人的权利和自由不是来自国家，而是自然状态条件下本来就有的。自然状态不是霍布士所说的人吃人的丛林世界，而是普遍自由的状态。洛克说：“人类原来所处的自然状态，那是一种完备的自由状态，他们在自然法的范围内，按照他们认为合适的办法，决定他们的行动和处理他们的财产和人身，而毋需得到任何人的许可或听命于任何人的意志”。[②]政治起源于自由公民之间的契约，“政权的一切和平的起源都等于人民的同意”。[③]与霍布士不同，洛克认为，从自然状态过渡到政治的公民状态，并不是

---

① 转引自邓正来、亚历山大编：《市民社会与国家》，中央编译出版社 1998 年版，第80 页。

②③ 洛克：《政府论》下篇，商务印书馆 1996 年版，第 5 页。

要放弃自然状态下人们拥有的权利和自由，而是要借助国家这一公民认可的权力对自由人之间的冲突实行仲裁，国家只是社会的工具。康德也认为，在自然状态下，社会仍然可以存在，社会具有国家不可取代的尊严。这一观念为康德的政治合法性理论提供了基础。

但是，康德的自由主义政治理论仍然具有自己的特点。自然状态与政治状态的本原与派生关系在康德这里上升为道德与政治的关系。康德认为，与道德相比，政治是次生的，政治的基础是道德。政治制度不能建立在人的利益基础之上，而必须建立在个人权利这一道德基础上。康德的目的在于以道德的名义使政治合法化。"真正的政治不先向道德宣誓效忠，就会寸步难行。尽管政治本身是一种艰难的艺术，然而它与道德的结合却根本不是什么艺术，只要双方发生冲突的时候，道德就会剪开政治所解不开的死结。"①当政治与个人的权利发生冲突时应该使政治服从人的权利，从中我们似乎可以感受到最纯粹的自由主义气息，权利是无价的，政治不过是服务于个人权利的工具。"人的权利是不可亵渎的，……一切政治都必须在权利面前屈膝；只有这样才能希望达到，虽则是长路漫漫地，仍在坚定不移地闪耀着光辉的那个阶段。"②

康德不仅探讨了合法性的基础问题，而且提出了道德和政治的中介问题。康德认为，为了使法律成为保护人权利的合法规范，立法者不仅要受自己内心道德的约束，而且要使自己的立法同公共性(publicity)，即理性的公共舆论相一致。法律必须在公共领域得到公民的承认。公共舆论既是沟通自然状态的个人权利与政治状态下法律的规定之间的中介，也是对法律本身的合法性进行检验的机制。在康德这里，公共性兼有公开性和普遍性

①② 康德：《历史理性批判文集》，商务印书馆1990年版，第139页。

之义，它是法律和社会制度的合法性要求。康德认为，每项权利都包含着公共性，没有它，权利就没有正义性。康德用同样的先验方式来证明："凡是关系到别人权利的行为而其准则与公共性不能一致的，都是不正义的。"①不符合公共性的行为准则，必然遭到其他人的反对，作为立法者必然隐瞒自己的意图，这从反面证明了权利公共性的重要性。正如尊重绝对的道德命令是道德义务一样，尊重绝对的权利是政治义务："仁爱和尊重人类权利这两者都是义务；然而前者是有条件的义务，反之，后者是无条件的、绝对命令的义务"。②合理的政治秩序不能建立在人与人之间同情的基础上，只能建立在公民之间相互认可的权利基础上的。康德从主体间相互认可角度对权利的公共性的论证，预示着理性批判在政治现代性理想的重建中的作用。它也是哈贝马斯激进民主制理想的思想来源。

康德把个人的自由和人类永久和平的秩序建立在理性对权利的反思基础上。理性的批判在公共意义上意味着启蒙。这一启蒙与理性的相关性，再一次证明了康德哲学是启蒙精神的德国式的再现。启蒙是运用自己的理性，把自己从各种外在束缚中解放出来。康德说："启蒙就是人从他自己造成的不成熟状态中挣脱出来。所谓不成熟就是指没有别人的指引，他就不能运用他自己的悟性。……因此，启蒙的箴言就是：敢于明智！（Sapere aude）大胆地运用你自己的悟性。"③启蒙是解放的力量，"对个人来说意味着主观的准则（maxim），即为自己思考。对人类总体来说，它意味着一种客观的倾向，朝向完美正义的秩序的进步"。④启蒙是人先天具有的理性能力转化为现实历史进步力量

①②④ 康德：《历史理性批判文集》，商务印书馆1990年版，第139、143、22页。

③ 康德《对什么是启蒙的答复》，译文引自《哲学译丛》，1990年第4期第3页。

的中介。

康德把启蒙作为学者的使命，哲学是把理性用于造福人类自由的批判活动。为了澄清人类解放意义上的理性和经验科学意义上的理性，他区分了两种理性的运用方式：私下和公开的方式。这里的私下和公开具有特殊含义。所谓公开的运用是指在公众面前为公众目的使用理性，私下的运用是指受一定公职限制，把理性运用于特殊目的或服务于特殊的人。私下运用虽不妨碍公众的启蒙，却与公众的启蒙无关。只有学者不把自己作为国家或权贵雇佣的辩护士，而是作为自由公民身份对现实进行理性批判，他才是一个启蒙者。在《系科之争》中，他强调理性的公开使用是哲学的任务。哲学不同于其他学科，它没有任何实用目的，它的任务是根据自我反思得来的先验普遍原则对现状进行批判，以推动人类朝向永久和平的状态迈进。康德对理性的两种使用方式的区分，暗含着目的－工具理性和交往理性的区分。哲学是批判的反思知识，是献身于人类解放的知识。技术意义上的知识不过是个人谋生的工具。

康德心目中的社会理想是普遍自由的世界公民状态，它不仅要求建立民主的共和体制，而且要建立永久和平的国际秩序。"由一个民族全部合法的立法所必须依据的原始契约的观念而得出的唯一体制就是共和制。这首先是根据一个社会的成员（作为人的）自由原则，其次是根据所有的人（作为臣民）对于唯一共同的立法的依赖原理，第三是根据他们（作为国家公民）的平等法则而奠定的。"[①]这样就从自由、法制和平等原则出发，先验地证明了民主共和制的政治理想。就世界的秩序而言，"国际权利应该以自由国家的联盟为基础"。[②]不仅社会成员的关系应该以

①② 康德：《历史理性批判文集》，商务印书馆1990年版，第105－106、110页。

自由平等权为基础，而且国家间的关系也以国家间的自由平等权为基础。国际秩序既不能建立在国家利益之上，也不能建立在力量之上，它必须建立在理性揭示的普遍权利基础上。

康德的政治理论受到法国大革命的影响，具有激进性。但是，由于德国经济和政治落后，资产阶级的软弱，康德无法为自己理想的实现指出现实的道路。天赋人权如何转变为现实法律规定的权利，相互冲突的国家如何走向永久和平，这些问题在康德看来只有历史理性本身才能解决。为了调和理想和现实的矛盾，康德诉诸历史目的论。他认为，人类历史是根据一个合理的又可为人所理解的计划展开的，历史的最终目的是实现理性设立的目的："大自然迫使人类去加以解决的最大问题，就是建立起一个普遍法制的公民社会"。[①]唯有在这样的社会里，普遍的自由才能得到保障。但是，大自然并没有赋予人一种全知全能的高超智慧去实现这一目的，唯一的途径是通过人性的对抗和国与国的对抗的形式，使人们逐渐意识到制度法律的必要性。康德所理解的人与人的对抗实际上是以资本主义市民社会为背景的。每个人不加节制地追求自己的利益，必然会损害别人的利益，同样，别人追求他人的利益也会引起自己的反对。在这个过程中，自己的自由和他人的自由是不可分割的，于是就会通过某种契约制定共同的法制来保障每个人的自由。人的非社会的对抗性是实现自然的隐蔽计划的手段，理性的狡计正是通过个人自私自利实现的。哈贝马斯认为康德这一观念是曼德维尔(Bernard Mandeville)的"私人恶意公共得益"公式的另一种表述。康德把市民社会的利益竞争视为达到人类共同福利的途径，实际上是把经济学中的自由竞争学说翻译为政治哲学，它的社会基础是早期资本主义社会的个人资本主义。康德把拥有私人

① 康德:《历史理性批判文集》，商务印书馆1990年版，第8页。

财产者作为普遍的人的形象。与私人领域的自由竞争相一致，公共领域是意见的自由交换。所谓普遍的公民状态就是以小业主的自由竞争与公共领域的自由参与相结合的形式。但是，康德无力提出资本主义政治革命这一任务，现代性的理想实现只能托付给历史本身的力量。

第四节 从理性的反思到现代性的反思

对启蒙现代性的上述讨论，我们可以得出以下结论：(1)现代性的核心原则是主体性原则，它体现在现代社会的经济生活、政治生活和文化生活等各方面。(2)启蒙的现代性理想是一个人类普遍解放的全面理想，它包括艺术、道德和科学自主发展的文化理想，也包括市场领域中的自由交换关系和对政治制度的民主控制的社会理想。(3)启蒙哲学，包括康德哲学对现代性规范的证明是有缺陷的。启蒙运动相信，科学不仅能揭示自然界的奥秘，在物质上造福人类，科学的思维方式同样可以运用到社会领域，一旦像自然科学那样发现了社会发展的规律，人们就能像驾驭自然一样驾驭社会和历史。这种科学主义取向的理论模式无法对现代性理想作出合理的证明。康德哲学克服了启蒙运动理论上的某些缺陷，推动了现代性理论的发展，但仍然存在着明显的局限性。从积极方面说，康德指出，启蒙运动的经验主义偏见使得知识的普遍性发生动摇，容易陷入怀疑论；道德知识与科学知识有不同的来源，不能从事实的存在推论出道德的命令，他区分了人的行为的经验动机和出于纯粹的善良意志的理性动机，从而为道德的普遍性证明开辟了新的道路。但是，康德的先验主义也带来新的理论困境：即把现代性的证明变成一个与现实生活无关的纯粹理论问题。

康德从每个人与身俱来的理性出发，为现代科学、自主的艺

术和普遍的道德理想的合理性进行辩护，并且从天赋人权出发构想了民主共和制的政治形象。但是，他没有把握现代性的时代性，没有把现代社会的形成看作一个历史的过程。在康德那里，现代性理想完全是从理性的事实中推论出来的，它是理性的自我发现，因而是不变的、永恒的。这一理论的抽象性损害了理论的现实性。现代性理想是时代精神的体现，而不是超历史的精神的显现。康德对现代性的先验证明误解了自己理论的意义。所以，哈贝马斯在现代性的哲学话语的历史重构中，把黑格尔哲学而不是康德哲学作为对现代性反思的思想起点，因为黑格尔完成了现代哲学从理性批判向现代性批判的转换。

康德以认识论基础主义为现代知识进行辩护，哲学的任务是在认识之先考察人的理性能力，在具体认识过程之外为知识寻找一个普遍有效的基础。“它想一劳永逸地澄清科学的基础，划定可经验和不可经验的界限。”[①]哈贝马斯认为，现代文化并不需要哲学赋予它合法性，哲学不能在文化之前为知识奠定基础。“随着现代科学、以普遍原则为基础的伦理学和法律、艺术和制度化的艺术批评的出现，理性的三个因素无需哲学的帮助就凝聚起来了，甚至无需纯粹理性和实践理性的指导，现代性的儿女们就学会按照真理、正义或趣味问题在这些不同的合理性方面划分和发展相应的文化传统。”[②]文化现代性的合理性只能通过对已有文化传统的理性反思来重建，而不能在具体的认识过程之外的先验理性寻找它的基础。作为一切认识论基础的哲学是没有根据的。

康德的批判哲学赋予哲学以特殊的地位和使命，不仅文化

① 哈贝马斯：《道德意识和交往行为》，剑桥，政治出版社 1990 年英文版，第 2 页。

② 哈贝马斯：《交往行为理论》第 2 卷，波士顿，培根出版社 1987 年英文版，第 397 页。

知识的分工是通过批判哲学划定的，而且它们在现代文化格局中的地位也由哲学来安排。理性批判通过给不同的知识安排座次，划分边界，从而赋予哲学置身于所有科学和文化整体之上的特殊地位，哲学成为整个文化至高无上的主宰者。"他使实践理性、判断力和理论认识相互孤立，分别为它们提供基础，其结果是哲学扮演了一切事物，包括文化整体的主宰者角色。"[①]哈贝马斯认为，在现代社会，知识的分化和统一的力量不再是哲学，哲学无需承担也无力承担这一重任。现代知识的分化是传统文化在现代社会压力下进化的结果。晚期封建社会，人们面临着组织生产、调节社会关系、表达个人情感和个性的要求，它们构成文化合理化的外部刺激因素，同时传统文化在历史的进化过程中积淀着相应的理性潜能，两者的相互作用，使得人们逐渐学会按照理论知识、道德—实践知识和艺术的合理性要求，处理生活中遇到的问题，从而使相应知识按照自己的要求和内在逻辑发展。同样，哲学也无力通过自己实现理性文化的统一。

康德现代性理论的局限性不在于内容，而在于哲学的基本规范和证明形式。放弃康德的基础主义和先验主义的证明模式，并不意味可以取消不同的文化价值领域的区分，倒向后现代主义。后现代主义一方面否认科学和文学的界限，把一切知识还原为可以任意解释的隐喻，另一方面否认道德规范的普遍性，把规范还原为特定语言共同体约定俗成的规则，或外在权力强制的规则。只有抛弃康德先验主体的自我反思，转向交往理性才能更好地证明现代性的理想。实际上，康德本人那里已经有了交往理性的萌芽。他认为，启蒙的本质是把理性的批判用于公共的目的，理性只有对公共舆论产生影响，并对与公共生活相关的规则

① 哈贝马斯:《道德意识和交往行为》，剑桥，政治出版社1990年英文版，第2页。

进行论辩式讨论，才能起到应有的作用。这一公共领域内的理性辩论正是哈贝马斯所说的自由的公共领域的本质，也是他的交往理性概念的现实原型。哈贝马斯一直强调，现代社会的一个重要特征是相对独立的公共领域的兴起。在社会的各种共同体中形成的评判意识，使已有的科学、道德和艺术不断地接受同行的批判，它是文化合理化的压力。更为重要的是，由相对独立的个人聚集起来的公众日益介入各种公共和政治事务的争论，形成了以前没有的政治公共领域，它成为对抗权力推进民主的真正力量。而这一切都源于"人民对他们理性的公开运用(offentliches Rasonnement)"①。康德对理性的公开使用方式的推崇不仅突出了哲学家献身于公共利益的使命，也突出了人与人之间理性辩论的作用，而通过讨论寻求理性的共识，正是哈贝马斯的交往理性概念的核心。但是，康德并没有明确意识到这一点，他的主导理论范式仍然是主体意识自我反思的理性批判。

康德的现代性理论中最大的问题是他没有把握现代性本身的辩证法。现代性一开始就包含矛盾，现代文化领域的知识分化和自主化，一方面是传统世界观的解体，文化传统的流动化，文化的合理化和理性化的过程；另一方面也是传统宗教和哲学维系的精神统一体的解体，专家文化同日常生活的常识相脱节的过程，在这一过程中，交织着解放和危机。康德由于错误地把现代性规范理解为理性的先验规定，历史理性预设的目的，不可能真正意识到现实与理想的张力，也就不可能提出解决现代性矛盾的道路。德国哲学只有发展到黑格尔阶段才实现了从理性批判到现代性批判的历史性转变。实际上，康德哲学中自然与精神、知性与理性、理论理性与实践理性、我与非我、有限与无限、

① 哈贝马斯：《公共领域的结构转换》，麻省理工学院 1989 年英文版，第 27 页。

知识与信仰的对立是现代性矛盾的表现。因此，对黑格尔来说，现代性理论的任务是批判地扬弃康德的主体哲学。黑格尔"对主观唯心主义的批判同时也是对现代性的批判，只有以这种方式现代性才能确保其概念，并由此确保其稳定性"。[①]黑格尔第一次意识到启蒙和现代性的辩证法，自觉地把哲学理解为现代性的诊断和现代性的自我扬弃。

① 哈贝马斯：《关于现代性的哲学演讲》，剑桥，政治出版社1987英文版，第21页。

第二章　黑格尔与现代性的辩证法

第一节　辩证的现代性意识的产生

如前所述，主体性自由是现代性的标志，启蒙运动和康德哲学是这一现代性的表达形式。它们以意识同自身的关系取代传统哲学的自我同超验存在的关系，哲学转向主体自身去寻找自己时代的价值规范基础。但是，不论是启蒙运动的经验自然意识还是康德的先验自我意识都是主观的自我意识，每一个自我意识的主体都具有独立的、不依赖他人存在的自足性。但问题在于，从主体自我意识中得到合理认可的规范是否具有实在性和普遍性，或者说，相互孤立的主观意识如何凝聚为统一的精神。总之，问题是，主观的自我意识能否支撑现代性的大厦。黑格尔正是从这个问题切入现代性理论。"在一种思想大厦的形式中表达现代世界当然仅仅是对现代世界本质特征的反映，就像在镜子中所看到的那样——它不同于在概念上的把握。反观过去，黑格尔可以把康德哲学理解为现代性标准(权威)的自我解释，然而，他认为自己还看到这一时代的最高反思形式中所没有把握的东西：康德没有意识到理性的分化，文化内部形式上的分工和所有领域的裂痕是内在的分裂(diremptions)，因而他忽视由主体性原则而来的分裂。"[1]黑格尔把克服由于知识的分化引起的精

---

① 哈贝马斯：《关于现代性的哲学演讲》，剑桥，政治出版社1987年英文版，第4页。

神的分裂和个人主观的自由引起的社会分裂作为自己的任务。

现代性话语始于哲学家明确意识到，新时代人类面临的问题不能祈求于人类理性之外的力量，它不能靠传统的神话和宗教，也不能求助于传统的形而上学，人类必须依靠理性建立自己的行为和道德规范。在这个意义上，现代性话语也是理性的批判。但是与康德不同，黑格尔并不想步康德的先验知识批判的后尘，而是把理性批判的任务转向考察理性在现代社会中的作用。主观的理性和自由取代传统的宗教与道德束缚是人类的解放，但是，现代知识的分化和相对性，个人的自由和任性，对社会和精神的秩序也是一种威胁力量。现代性批判要考察理性在现代生活中的矛盾表现，为理性潜能的合理实现找到一条道路，防止理性的自我颠覆和自我毁灭。一旦意识到理性在现代社会的两面性，也就超越了启蒙运动的朴素现代性意识，进入辩证的现代性话语之中。黑格尔是现代性辩证法的创始人，是一切辩证的现代性话语的源头。

黑格尔把自己的时代看作时代转型的过渡时期，一个新时代（neueZeit）。"我们时代是一个新时期的降生和过渡时代，人的精神已经跟他的旧日的生活和观念决裂，正使旧的一切葬于过去，而着手自己的改造。"[①]这一对时代的把握成为黑格尔对现代性诊断的前提和基础。

黑格尔一生保持着对现代性的热情，直到晚年，他还称新时代的诞生是一次灿烂的日出，它一下照亮了我们的世界，从而使我们进入"历史的最后阶段，我们的世界，我们的时代"。[②]它的标志是人的价值和尊严得到尊重。"我认为人类自身像这样被尊重是时代最好的标志，它证明压迫者和人间上帝头上的灵光消

---

① 黑格尔:《精神现象学》上卷，商务印书馆 1983 年版，第 6—7 页。

② 黑格尔:《历史哲学》，纽约 1956 年英文版，第 442 页。

逝了。哲学家们证明了这种尊严,人们感到了这种尊严,并把他们被践踏的权利夺回来,不是去祈求,而把它牢牢地掌握在自己手中。”①黑格尔认为,启蒙运动和康德哲学已经把握了这个时代的本质因素,但是,它们仅仅直观地反映了现代科学、道德、艺术和社会政治领域中表现出的自由和理性,没有从概念上把握现代性的本质。

在启蒙思想和康德哲学中,理性和自由是以意识同自身的关系为前提的,这一观念来源于笛卡尔(R. Descartes)的“我思”(Cogito)。现代性的核心原则是主体性原则,而主体性不过是自我意识的绝对统治。“康德哲学的观点首先是这样的:思维通过它的推理作用达到了:自己认识到认识自己本身是绝对的、具体的、自由的、至高无上的。思维认识到自己是一切的一切。除了思维的权威之外更没有外在的权威;一切权威只有通过思维才有效准。”②理性不仅是自然的立法者,也是道德的立法者。这一主体性原则的确立是现代性的巨大功绩,体现了宗教改革、启蒙运动和法国大革命等历史事件的精神意义。因此,黑格尔看到了现代世界的本质因素已经体现在康德哲学之中了。但是,康德把一切知识和道德都还原为个体的自我意识活动的结果,使得有限变成了无限,无限变成了有限,“康德这种哲学使得那作为客观的独断主义的理智形而上学寿终正寝,但事实上只不过是把它转变成为一个主观的独断主义,这就是说,把它转移到包含着同样的有限的理智范畴的意识里面,而放弃了追问什么是自在自为的真理的问题”。③

黑格尔认为,理性是无限的、普遍的超越力量,它具有超越主客体对立,实现思维和存在同一的力量,具有超越不同文化的

① 黑格尔:《黑格尔通信百封》,上海人民出版社1981年版,第43页。

②③ 黑格尔:《哲学史讲演录》第4卷,商务印书馆1978年版,第256、258页。

界限，实现精神普遍和解的力量。康德哲学是现代性的最权威的表述，但不幸的是，康德没有看到，建立在主观意识基础上的现代文化和建立在个人基础上的社会制度同样意味着传统文化统一体的解体和社会伦理统一体的解体。“宗教的瓦解导致启蒙自身无法克服的信仰和知识的矛盾。”①文化价值领域的分化意味着统一的文化传统分裂为互不相关的知识领域，文化知识的积累和传播的专业化，意味着文化知识同人们的日常伦理生活分裂，社会失去维系集体生活的精神纽带。现代性如果不能既克服传统的超验理性，又克服现代主观理性带来的不同文化领域之间的冲突，克服不同利益的个人之间的冲突，现代性将不是人的解放，而是一场灾难。从黑格尔时代开始，文化和解和社会和解就已成为现代性话语的普遍压力，成为推动现代性话语发展的动力。现代性话语在黑格尔那里已经是一种启蒙辩证法，一种主体性哲学的自我批判理论。这一批判是马克思、卢卡奇、韦伯、阿道尔诺和霍克海默等人的现代性批判的源头。

但是，在哈贝马斯看来，黑格尔以绝对知识取代启蒙运动的主观理性，以伦理化的国家取代自我调节的市民社会，并没有克服现代性的困境，黑格尔的现代性批判最终以失败而告终。

第二节　主观理性的困境与绝对精神的超越

对黑格尔来说，启蒙运动和康德哲学是他思想的出发点，他的现代性思想是在对启蒙运动和康德思想的批判中展开的。其思想大致走了一条从主观唯心主义出发对客观宗教的批判，经由对康德哲学的主观唯心主义批判走向客观唯心主义的过程。

---

① 哈贝马斯：《关于现代性的哲学演讲》，剑桥，政治出版社 1987 年英文版，第 19 页。

他的哲学发展可分为两个阶段:在早期哲学中,黑格尔以康德的主观理性批判宗教信仰,并用互主体的伦理精神克服康德和费希特的主观主义;在成熟时期哲学中,黑格尔完全抛弃了主观主义的理性概念,以超主体的绝对精神超越启蒙精神和康德哲学。

在黑格尔看来,理性是这个时代唯一可能的精神和解和拯救力量,追溯黑格尔的思想发展,要探寻理性概念在哲学中的发展轨迹。

学术界通常把黑格尔早期思想分为三个时期:伯尔尼时期、法兰克福时期和耶拿时期。伯尔尼时期,黑格尔还是启蒙运动和康德哲学的忠实信徒,他把康德的自我意识和理性作为宗教批判的武器。从《民众宗教和基督教》这篇文章可以看出黑格尔早期的思想激情和对宗教的激烈批判态度。他试图区分理性的主观宗教和外在强加的客观宗教。民众宗教是理性和人的自发情感、理性的内容与宗教的形式的统一,客观宗教是僵化的教条和人的恐惧的结果。主观宗教表现了人的活生生情感和自由意志,客观宗教是僵化的知识;主观宗教是自发的,客观宗教是外在强加的。"在我们少年时候,人们就把客观宗教塞进我们记忆之中,以至于我们那种还不够强健的理智,那开放的自由的官能之美丽柔嫩的幼芽常常受到〔传统权威宗教〕重负的压制。"[①]主观宗教是民众的宗教,它以理性为基础,以自由为标志。"那创造和哺育伟大志操的民众宗教是同自由手携着手前进的。"[②]他把希腊城邦生活视为民众宗教和公共政治结合的典范,把中世纪看作客观宗教和专制主义的统治。基督教是人性的堕落,是对自由的摧残。在《基督教的实证性》中,赋予实证性(positivität)以否定和批判的意义,对宗教的强制性和非理性进行批判。"实证性"一词是理解黑格尔早期神学思想的关键。"'实证的'是放在我们面

①② 黑格尔:《黑格尔早期神学著作》,商务印书馆 1988 年版,第 7、31 页。

前的东西——由上司放在我面前，而且这种东西，现在不管愿意不愿意，我都必须强咽下去。”[①]实证的即是外在强加的、僵化的、教条的，宗教和信仰一旦由民众宗教堕落为实证宗教，就意味着它的真理靠外在权威维持，“接受一种权威信仰（即实证信仰——引者注），必然丧失理性的自由，理性的独立为前提，而理性丧失自由和独立，就不能对外来势力进行任何反抗”。[②]在图宾根和伯尔尼时期，黑格尔基本上是康德和启蒙运动的信徒，以理性反对宗教的盲从，以人的自由反对一切专制。

然而，即使如此，黑格尔的早期思想仍然同康德思想存在着重要的差别。康德从认识论问题进入现代性的领域，哲学的任务是为一切知识奠定先验基础。黑格尔是从伦理生活入手切入现代性问题，哲学的任务是寻找社会精神生活统一性的力量。但是，在伯尔尼时期，黑格尔并没有意识到作为伦理关系调节力量的公共理性同康德建立在个体意识基础上的理性概念的矛盾。法兰克福时期，黑格尔终于意识到康德的理性概念不能支撑现代性的大厦。

法兰克福时期，黑格尔由对实证宗教的批判转向既批判客观宗教，也批判主观的理性。他认为，文明发展到今天，精神的冲突不再仅仅是哲学和信仰的冲突，而且是哲学内部的知识与信仰的冲突，理性的知识取代信仰并非文明无可置疑的进步，如果理性为追求知识，抛弃了理性作为精神的普遍和解这一要求，理性就没有战胜信仰，理性的胜利可能就像野蛮人征服文明人一样，在精神上输给了信仰。在康德和费希特哲学中达到极致的启蒙精神不过是树立了一个新的偶像。它不是把绝对的、无条件的东西作

---

① 转引自宋祖良：《早期黑格尔哲学思想》，湖南教育出版社 1987 年版，第 32 页。

② 黑格尔：《黑格尔早期神学著作》，商务印书馆 1988 年版，第 275 页。

为理性的本质，而是把知性和主观反思置于理性应该占据的位置。把知性和个体自我意识作为绝对，实际上是把有限当作无限，无限和绝对就沦落为有限的、分离的、固定的东西，理性也就失去了在传统形而上学中保持的普遍和解的力量。启蒙和批判哲学的主体性理想是矛盾的。主体意识的反思和批判带来了普遍的个人自由意识，瓦解了传统世界观的统治。但是，它不具备重建因传统世界观的衰落而失去的统一性的力量。黑格尔试图从内部冲破主观唯心主义的主体哲学的束缚，使哲学恢复同绝对存在的关系，拯救现代性，不使其在片面的主体性自我膨胀中自我消解和毁灭。

现代性的症状是伦理生活的实证化，道德和行为规范脱离了社会成员活生生的理解过程，变成了外在强加的教条。黑格尔认为，康德哲学并没有克服现代生活的实证化倾向，而是在客观宗教的强制之外，给人加上了主观理性的道德强制。正统派固守着实证信仰，理性派信奉着实证道德。理性派相信，道德如果不建立在普遍理性的基础上就没有权威，而道德的同一性又是由抽象形式上的普遍性保证的，这种道德同人的生活没有关系，它只停留在哲学家的自我意识之中。黑格尔认为，道德不仅仅要同理性一致，而且应该同人的需要和情感一致，不仅要成为自我意识，而且要溶化到公共社会生活之中，成为社会成员相互交往的调节力量。把宗教和理性、信仰和知识抽象对立起来，只会加深精神的分裂。真正的宗教应该是道德的宗教，真正的道德应该是宗教的道德，如果说道德代表理性和自我意识，宗教则代表公共性和伦理性，那么只有两者结合，才能形成一种以宗教为中介的道德，才能把理性渗透到整个民族的伦理生活总体之中，成为促进集体自由的力量。这样一种道德观显然超出启蒙派的主体性范畴，它以集体性和互主体的伦理生活作为道德的本质要素。

同宗教和道德的异化一样，黑格尔也在政治生活中看到一种

"实证的法律"的统治。法律没有精神,就如道德没有精神一样,会变成单纯外在的权力。他在谈到弗腾堡议会选举和德国宪法时说:"这些法律已经失去了以前的生命,所以今天的生命力已经不知道如何把自己贯注到法律之中"。[①]总之,黑格尔的早期哲学是从时代需要出发的,它的着眼点在于理性不应该仅仅是传统文化和社会生活的分化力量,而且应该重新把它们统一起来,不应该是自我意识的反思和批判,而且应该成为公共生活的凝聚力量。启蒙运动使主体性走向它的反面,成为实证性的东西。黑格尔的目的在于从主体性原则出发克服这种实证性,对主体性进行批判和扬弃。

启蒙运动的主体性原则是时代精神的表现,但是,从个人的反思和自由出发对传统宗教和形而上学的全盘否定也走向另一种片面性。启蒙辩证法的任务是从内部揭示启蒙的片面性,克服启蒙的理性实证化倾向。以主体与客体的区别为前提的理性观目的是为了实现人的自由,使之摆脱外在自然的束缚和传统精神的统治,但其自身的逻辑却导向自由的反面。从个人的主体性出发,理性只能是服务于人统治自然、征服社会、驾驭自我的工具。在黑格尔这里,已经开始了对工具理性的批判,这一批判是以对主观理性批判为形式的。对工具理性的批判是现代性批判的基本动机,而黑格尔是这一批判的起点。

在主体意识哲学的范式中,人与自然、人与自我、个人与社会关系是无法和解的,黑格尔说:"人或者作为主体,压制别人,或者作为客体受到压制,否则的话,就必须使自然作为客体而压制它"。[②]这一理性的集权性和压迫性在于主体性本身的结构,主体性哲学以主客体关系作为基本关系,而这种关系是在主体

---

① 转引自哈贝马斯:《关于现代性的哲学演讲》,剑桥,政治出版社 1987 年英文版,第 27 页。

② 黑格尔:《基督教的精神及其命运》,转引自哈贝马斯:《关于现代性的哲学演讲》,剑桥,政治出版社 1987 年英文版,第 27 页。

的自我意识中把握的,一切非主体的东西都只能作为主体的对象,服从于主体自我肯定这一最高目的,结果必然是主体同一切非主体的东西相异化。在黑格尔看来,把自由和强制抽象对立,把自由还原为个人抽象的意志自由是有害的。自由不是抽象的意志自由,而在于不断消解强制的实证化倾向,使生命自由流动。这个过程是通过历史漫长进程实现的,主体性哲学只是这一过程的一个阶段,而不是它的完成。正是在对康德的抽象理性主义批判中,黑格尔逐渐意识到历史理性高于抽象的普遍理性,现代性的话语不能停留在康德的抽象理论话语中,而应该通过具体的历史批判形式来实现。古希腊公民生活和原始基督教都不能作为现代性的规范理想。现代性的理想应该根据时代的发展不断更新。

自由是历史发展的过程,而不是先验的教条。黑格尔认为,基督教是对犹太教实证性的克服,新教是对天主教实证性的克服,康德的哲学是对新教实证性的克服。然而,康德哲学也并没有完全克服实证性,而是以启蒙的理性形式恢复了实证性。野蛮人屈从于外在的权威,现代人服从理性的抽象道德,二者并非就是奴役和自由的差别。野蛮人是他人的奴隶,现代人是他自己的奴隶。理性如果脱离了生活世界也会成为新的压迫力量。道德规范的真理性不是抽象的,而是具体的。“每一种教义、每一个命令都可以成为权威的,因为每一种教义或命令都可以压制自由的强迫方式表达出来;没有一个教义不是在一定情况下有其一定的真理性,没有一个命令不是在一定情况下可以成为义务,因为即使是最真纯的真理,为了它的普遍性,在应用于特殊情况时,也需要有一定的限制,这就是说,不是在任何情况下都是有效准的无条件的真理。”①时代需要的不是抽象道德,而是与人的具体生活相关的伦理。黑格尔想同启蒙式的抽象道德主义

① 黑格尔:《黑格尔早期神学著作》,商务印书馆 1988 年版,第 160 页。

告别。

黑格尔批判启蒙是以伦理的名义进行的。伦理与道德不同，它不是私人的，伦理领域是社会的公共精神领域。伦理规范的合理性不在于它是否是主体自身确立的，而在于这种规范能否得到大家的认可。黑格尔以“罪与罚”的例子来说明伦理的社会性。一个人侵犯了他人生活而受到惩罚，其原因不在于他给别人的私利造成了危害，而在于他破坏了大家共同生活的基本规范。惩罚意味着暂时取消他作为一个伦理生活共同体成员的资格，使之意识到对伦理生活条件的破坏必然会遭到厄运。悔罪意味着他意识到他人的自由是自己自由的条件，使他在精神上回到社会伦理生活之中。这一罪与罚的命运启示了伦理生活的社会性。伦理规范不是个人自由意志产生的绝对命令而是社会共同体生活的条件。哈贝马斯强调，这一厄运的动力来自对社会关系的对称性和主观际性条件的破坏，一个人把自己作为绝对主体，意味着同社会生命联合体的疏远。主客体关系不是本原，它是从一个更基本的生活世界的主观际关系中派生的。主体哲学把主客关系引入生活世界领域必然导致异化。哈贝马斯说：“挣脱主观际的生活世界束缚的道德派生的主客体关系，它作为一个异在的因素被引入了一个按其本性是诸主体间相互理解的结构之中。”[1]相互理解的主体间结构不是要取消主体，而是要取消与公共生活相脱节的主体。黑格尔的早期哲学强调伦理生活先于抽象的自我意识，伦理规范高于抽象的道德，是要恢复建立在主体间性之上的交往理性在生活世界中的应有地位。因此，哈贝马斯认为，黑格尔的早期哲学具有可贵的交往理性观的萌芽。

然而，黑格尔并没有从现代生活形式中发掘这一交往理性

① 哈贝马斯：《关于现代性的哲学演讲》，剑桥，政治出版社1987年英文版，第29页。

的意义，没有把这一新的纲领继续下去，根本原因在于他的历史观。黑格尔把现代社会视为类似于晚期希腊的衰落时期，而他心目中的理想始终定格在全盛时期的希腊社会。黑格尔认为，希腊城邦生活是和谐自由的，在这里，人们服从自己制定的法律，自己选举领导人，人们有共同的理想和事业；在道德上无需进行抽象道德教化，人的德行是通过实践和参与城邦生活潜移默化地形成的。按照这一理想来反观现代社会，现代社会无疑是令人遗憾的。从一个规范理想出发，现代性的成就就被抹杀了。文化的反思意识，以普遍原则为基础的道德和法律，高度抽象的社会统一性和高度个性化的生活方式，不仅不是现代性的成就，而且还是现代性需要克服的障碍。"黑格尔认为自己时代的特征是经典模式的崩溃。在这样一个分崩离析的时代，对现代性命运攸关的和解问题，他以一个不是从现代性土壤中生发的，而是从原始基督教共同体的宗教性和希腊城邦的理想化中借用的伦理总体性为前提的。"[①]从这一前提出发，黑格尔试图通过爱和生命概念来恢复这一古代理想。在《基督教的精神及其命运》中，他区分了民法规律和纯粹道德规律，揭示了两种不同的强制形式。民法规律处理一个生命同另一个生命的关系，纯粹道德规律处理生命内部不同方面的冲突。民法规律使人受外在强制法律的压迫，纯粹道德规律使人受内心道德律令的压迫。只有"爱的道德"才能超越法律的外在压迫和道德的内在压抑。爱的道德，是"一个没有统治、没有屈从的道德，即作为爱的特殊样态的道德"。[②]"在爱里面，人从另一个人身上重新发现自己，因为爱是一种生命的合一，它是以生命的分离、发展和形式的多样性为前提。生命越

---

① 哈贝马斯：《关于现代性的哲学演讲》，剑桥，政治出版社 1987 年英文版，第 30 页。

② 黑格尔：《黑格尔早期神学著作》，商务印书馆 1988 年版，第 341 页。

活跃，生命联结和接触点越多，则爱就更真挚。”[1]这样，主体间的对立和主体内部的冲突就被主体间的生命意义的共同贯注形式取代。黑格尔认为，耶稣和他的使徒之间的亲密生活是爱的宗教的典范。哈贝马斯认为，黑格尔这条道路本可通向交往理论，并有可能克服启蒙哲学的主体性的抽象反思和自我意识的片面性。但是，黑格尔错误地认为这一理想只是对古代理想的恢复，也就错过了把自己理论发展为现代意义上的交往理论的机会。

按照哈贝马斯的理解，启蒙和康德的现代性设想是以两个原则为前提的。一是反思原则，任何东西只能经过理性的反思认可后方可具有有效性；二是主体性原则，这种反思是建立在孤立的单个主体的自我意识之上的。前者是确立现代性的前提，后者是现代性理性观的片面形式。要克服的不是启蒙的理性主义，而是它片面的主体性概念。黑格尔以古代的理想作为规范性前提，使这一理论的时代性受到损害。现代性已经通过反思获得了自己的自我意识，现代性的规范不能求助于任何前现代已有的东西。黑格尔以爱的道德代替理性证明的正义规范是没有出路的，因为现代社会已经超越了建立在亲情关系上的伦理生活。信仰和知识的矛盾已成为具有自我反思能力的文化本身的问题，不可能诉诸以民众宗教或爱的道德来弥合。

黑格尔现代性思想的成熟表现在他逐步摆脱在现代社会恢复原始基督教和希腊城邦的幻想，提出了克服现代性片面性的设想。黑格尔从耶拿时期开始，回到现代性的主体性原则，并把自己的任务理解为：通过批判扬弃主观唯心主义，在客观唯心主义基础上重建理性普遍和解的基础。现代性的出路在于从个人的主观意识之外找到一种客观的精神，它不仅能包容现代的各种知识，而且还能实现精神的统一。黑格尔“对主观唯心主义的

① 黑格尔：《黑格尔早期神学著作》，商务印书馆1988年版，第341页。

批判也是对现代性的批判。只有这样才能维护其概念，并由此保障其稳定性”。[1]这一新的基础就是《精神现象学》提出的绝对知识概念。黑格尔相信，只能从绝对知识出发才有可能超越启蒙主体性的表现，如浪漫主义的艺术、主观主义的道德、理性的宗教、资产阶级个人法权的社会。这一新的思路具有两重性，它正确地看到康德和启蒙哲学现代性的主体性原则的片面性，但在批判和扬弃中却作出了错误的选择。绝对知识不过是在主体哲学内部对主观反思的主体性的扬弃，结果是绝对精神取代了自我意识主体，使主体性膨胀为绝对。因此，黑格尔成熟时期的方案实际上是前期立场的倒退。

黑格尔认为，康德哲学是分裂时代的一种分裂的哲学意识。它把有限和无限、感性和理性、宗教和信仰置于虚假的对立之中。哲学应该重新审视理性，展示理性普遍和解的统一力量。传统形而上学仅仅把理性理解为实体，启蒙哲学则把理性仅仅理解为主体，两者都是片面的，理性应该既是主体又是实体，唯有如此，才能既坚持现代性的反思原则，又不放弃理性的绝对性。黑格尔从康德的先验批判转向历史发生学，把理性看作自我中介的运动，它经过意识的不同发展阶段，扬弃具体知识的有限性，走向绝对知识。这一绝对知识虽然不是具体知识，却能把具体知识包容于自身，所以是完满的绝对知识，这样，他就超越了主体哲学的主观主义。

黑格尔以绝对自我的历史反思取代康德先验主体的自我反思，使康德批判哲学理性的形式同一性转变为理性实体的历史统一性。哈贝马斯对这一诉诸绝对知识重建理性同一性的观念作了概括："如果真实的同一性通过反思哲学方式实现，理性就

① 哈贝马斯：《关于现代性的哲学演讲》，剑桥，政治出版社 1987 年英文版，第 21 页。

只能设想为主体同自身的关系。但是现在，反思不是作为主体性的绝对力量把自己强加在另一东西的头上，而是发现自己的存在和运动是在不断地摆脱反思带来的实证性中抵制一切绝对化。在抽象的有限和无限对立的位置上，黑格尔放上了主体绝对的自我关系，这种主体从它自己的本质中获得自我意识，并把有限和无限的差异置于自身内部”。[①]这一证明模式是绝对主义的历史证明。作为绝对主体的精神和理性并不先于世界，它本身就在世界之中并构成世界的本质。精神通过不断扬弃自己的异在形式回到纯粹反思的概念形式就能获得它的自我意识。以此，黑格尔既超越了建立在个人自我意识基础上的启蒙和康德的现代性理论，也超越了自己早期以民众宗教和爱的道德的非概念形式阐发的现代性理论。

哈贝马斯认为，黑格尔通过绝对知识来克服主观主义，克服文化的分裂，是一条错误的道路。“黑格尔能够以理性来把握现代性。这样他树立了哲学作为统一的力量，克服来自反思本身的实证性——并由此治愈现代各种解体现象。然而这一体面的印象是虚假的。”[②]通过绝对知识实现理性和解的方案，是以新的理论困境为代价取得的虚假胜利。

首先，黑格尔原先的目的是要实现哲学和生活的统一，把哲学的理性知识通过民众宗教的公共形式转化为伦理生活的合理性力量，促进生活本身的合理化。换句话说，黑格尔原先的目的是要把陷入自我意识囚笼的私人理性释放出来，使之成为调节人类共同生活的公共理性。而他的绝对精神只不过是精神本身的自我运动，是绝对知识内部的自我中介，自我扬弃，并没有使理性获得公共社会性。绝对精神的自我运动无需人民的参与，也

---

①② 哈贝马斯：《关于现代性的哲学演讲》，剑桥，政治出版社 1987 年版，第 33、36 页。

无需人民的认可，它不是具有独立自我意识的主体之间的关系，而是同一主体即绝对精神自身的关系。把有限的知识扬弃在无限的绝对知识之中，最多只是相互分离的理性知识之间的和解，并不是知识和信仰的和解。“哲学的理性能实现的至多是部分的(partial)和解，因为它缺乏民众宗教那种使人民变得理性，使哲学具有感性化的外在形式，相反，人们发现自己甚至被自己的哲学牧师抛弃了。”①

其次，绝对精神通过自身的运动在哲学中获得其纯粹的自我意识，而且哲学作为精神的精神在黑格尔自己哲学中最终得以完成，这样就堵塞了现代性通过自我更新和创造不断自我超越的道路。理性对知性的超越实际上是哲学对科学的超越，各种打上个人自由痕迹的文化形式：普遍主义的道德、浪漫主义艺术和理性主义的宗教都被扬弃在哲学之中。世界及其发展不在绝对精神之外，而在它之中，为它所渗透，并归属于它。哲学获得至高无上的地位。哲学失去了根据文化知识的发展进行自我更新的可能性。康德赋予哲学以认识论的基础地位，黑格尔则把哲学看作一切知识的知识，它不仅是最高的知识，也是最后的知识。黑格尔曾把自由理解为一个具体、历史的过程，并以此批判康德和启蒙运动的教条主义，但他却把自己的哲学排除在这个过程之外。绝对精神学说把现代性理解为一个封闭的体系，真理在他的体系中被穷尽，现代性也就终结了。在黑格尔的历史哲学中，世界历史在他时代的欧洲达到了顶峰，以后的历史除了时间上的延续，没有任何意义。黑格尔最后走向了寂静主义(quietism)。黑格尔一直担心的是，现代性基础在主观主义条件下的动摇性和不确定性，但他的客观主义却走向另一极端，理性已经失去了

---

① 哈贝马斯：《关于现代性的哲学演讲》，剑桥，政治出版社1987年英文版。第36页。

自我更新的能力，现代性也无需改讲，历史到黑格尔那里已经终结，这与他的辩证法是背道而驰的。

最后，黑格尔强调哲学的智慧是历史的智慧，它只能跟在历史后面去反思历史的本质，所以哲学是一种后思(Nachdem Denken)，“智慧的猫头鹰到傍晚才起飞”。哲学只能赋予历史以合目的性的意义，而无法对未来作出预测，这样，他就放弃了哲学对现实进行批判的责任，变成了对现实的消极辩护。这一“启蒙辩证法，一旦达到自己的目的，就耗尽了原先激发它的对现实批判的冲动”。①现代性不论作为文化结构，还是社会结构都在黑格尔哲学和他时代的社会政治结构中完成了，黑格尔哲学成了对现状的神正论的辩护。

黑格尔对主观主义的现代性理想的批判是尖锐而深刻的，然而他为现代性开出的处方却是落后保守的，它反映了德国资产阶级的落后与软弱。这一局限性同样体现在他的现代性的政治理想中。

第三节　市民社会的困境与伦理国家的重建

黑格尔所处的时代，正是传统社会结构解体和新的资本主义社会结构形成的时期，与这一历史变化相适应，传统的亚里斯多德式的政治哲学在向现代自然法理论转变。传统的政治理论没有区分国家与社会、政治权力结构与社会经济结构。资本主义社会通过商品交换已经形成了同政治统治秩序相分离的、相对自主的经济领域，同时，国家也脱离传统政治秩序的宗教和道德束缚，形成以形式法和官僚化为特征的现代国家。在这个过程

① 哈贝马斯：《关于现代性的哲学演讲》，剑桥，政治出版社 1987 年英文版，第 37 页。

中，政治经济学和以自然法为基础的国家理论成为理解社会现代性的重要理论基础。

黑格尔是最早以市民社会和国家的二元区分来把握社会现代性的人。早在耶拿时期，黑格尔就意识到市民社会问题的重要性。在《自然法的科学模式》(1802年)中，已开始把市民社会理解为财产和权利系统。市民社会通过劳动交换形成了一个脱离人们的伦理生活背景，以利益的相互依赖性为基础的系统。正是通过对政治经济学的研究，使他意识到不可能在现代市民社会基础上重建希腊城邦社会。在《法哲学原理》中，黑格尔提出了系统的市民社会和国家理论。这一理论已经成为当代社会政治理论研究的热点。

黑格尔理论的核心问题是，现代社会主观的权利和自由如何同客观的社会秩序相和谐。他把主体的自由和权利作为自己理论的出发点，因为，“主体的特殊性获得自我满足的这种法，或者这样说也一样，主观自由的法，是划分古代和近代的转折和中心点”。[①]以私有财产权为基础，通过法律保障的商品交换契约关系形成的市民社会是现代性的成就。市民社会是介于伦理家庭和国家之间社会领域。“在市民社会中，每个人都以自身为目的，其他一切在他看来都是虚无。但是如果他不同别人发生关系，他就不能达到他的全部目的，因此，其他人便成为特殊的人达到目的的手段。但是特殊目的通过同他人的关系就取得了普遍性的形式，并且在满足他人福利的同时，满足自己。”[②]个人利益通过市民社会这一普遍相互联系的中介得以实现，而个人利益的实现也间接包括共同利益的实现。

市民社会有两个基本原则：(1)个人主义原则。市民社会是

①② 黑格尔：《法哲学原理》，商务印书馆1995年版，第124、182节。

由独立存在的、以自我为目的的个人组成的，市民社会的个体是以满足自己欲望为目的的自利主义者，"具体的人作为特殊的人本身就是目的"，①他虽然承认别人的权利，但并不关心别人的福利。市民社会具有反伦理性（Anti-sittlichkeit）。(2)相互依赖原则。市民社会是以主体的特殊性的欲望和要求为基础，它们的满足是市民社会中成员的目的。为了实现个人利益，市民社会形成了连接人与人关系的制度，这就是市场制度。"个人的生活和福利以及他的权利的定在，都同众人的生活、福利和权利交织在一起，它们只能建立在这种制度的基础上，同时也只有在这种联系中才是现实的和可靠的。"②黑格尔对市民社会的理解同麦克弗森（C. B. Macpherson）的理解是一致的，市民社会是"完全的市场社会"（full market society），个人权利之间的契约交换取代了亲情和道德等伦理关系，人与人的联系是抽象的、外在的。

黑格尔把市民社会看作由形式法保障的个人的财产和权利系统。它既是传统社会解体的产物，也是现代伦理统一体重建的历史前提。市民社会是相对独立的却又是非自足的。在市民社会状态中，个人仍然受自然的任性（caprice）支配，市民社会是人的私利支配的因果必然王国，这种特殊利益之间互动形成的市场自发秩序是脆弱的，受制于矛盾和冲突。这一非自足性把黑格尔引向对国家的思考。

在黑格尔时代，占统治地位的国家理论是自然法理论，洛克和康德都是这一理论的鼓吹者。在他们看来，市民社会先于国家，它是相对自足的社会领域，市民社会无求于国家，相反，国家却是由市民社会派生的。国家的产生不是为了取代市民社会，而是为了更好地保护市民社会成员已有的权利。国家除了服务于市民社会之外，没有自己的价值。黑格尔认为，这种国家观是外

---

①② 黑格尔：《法哲学原理》，商务印书馆1995年版，第182、183节。

在的、知性的国家观，它没有把握国家的本质。国家不是由特殊利益的个人组成的联合体，它是一个伦理共同体。自然法理论没有上升到伦理高度把握国家的本质。它把国家作为消极地服务于市民社会的民法保障系统。国家不等于市民社会。“如果把国家同市民社会混淆起来，而把它的使命规定为保证和保护所有权和个人自由，那末单个人本身的利益就成为这些人结合的最后目的。由此产生的结果是，成为国家成员是任意的事。但是国家对个人的关系，完全不是这样。由于国家是客观精神，所以个人本身只有成为国家成员才具有客观性、真理性和伦理性。”① 市民社会体现了个人的自由和权利，它是主体性的表现。但是，在市民社会的利益互动关系中不能建立具有实体性的伦理关系，个人服从国家正是扬弃自己狭隘的主体性，使人的生活重新获得伦理性。“人们所必须希求于国家的，不外乎国家应是一种合理性的表现，国家是精神为自己所创造的世界，因此，国家具有特定的、自在自为存在的进程。”②“国家高高地站在自然生命之上，正好比精神是高高地站在自然界之上一样。因此，人们必须崇敬国家，把它看作地上的神物。”③市民社会的个人自由和权利只有借助于外在政治权威才不会在相互冲突中走向自我毁灭。

黑格尔把现代性理解为主观的自由（也可以译为主体的自由）：“主观自由的法，是划分古代和近代的转折点和中心点。这种法就它的无限性说表达于基督教中，并成为新世界形式的普遍而现实的原则。它的最初形态是爱、浪漫的东西、个人永久得救的目的等等，其次是道德和良心，再其次是其他各种形式。这些形式一部分在下文表现为市民社会的原则和政治制度的各个环节，而另一部分则出现于历史中，特别是艺术、科学和哲学的

①②③ 黑格尔：《法哲学原理》，商务印书馆1995年版，第258、272、272节。

历史。"[1]但是，如果这种主观的自由没有客观的力量调节，就会走向自己的反面，使自由成为暴政，理性变成非理性。黑格尔的绝对知识试图把主观自由的文化纳入到客观的精神秩序之中，他的国家学说的目的是要把主观自由的社会权利纳入到具有客观性的伦理关系之中。就社会制度而言，黑格尔想恢复伦理整体性，使之调节市民社会中个人利益的特殊性和国家的普遍性。他认为，市民社会是非伦理的，国家是绝对的，只有它才能体现伦理的价值准则。但是，黑格尔并未找到这样一种伦理和政治中介，既能确保个人的自由，又能保证政治具有公共性。他只是把国家和君主置于伦理的神圣光环中。国家成了超越市民社会的更高的存在。黑格尔的政治理论以国家与市民社会的分离作为前提，但他的结论却取消了市民社会的独立性，以国家凌驾于社会之上，使国家与社会的关系得到虚假的调节。在这里，国家实际上成为绝对的主体，国家与社会的关系成了国家这一主体的内部关系。其潜意识是国家是公共理性的化身，它知道人们需要什么，并作出合理安排。

黑格尔的"国家高于市民社会"的理论受到许多人的批判。它被看作是自由主义思想发展的反动，是一种荒谬的国家神性论的复辟。罗素(B. Russel)曾指出，这一国家理论，"如果被承认了，那么凡是可能想象得到的一切国内暴政……都有了借口"。[2]萨拜因对这种理论的政治引申意义作解释："对国家加以理想化，以及对市民社会给予道德上的低评价，这两者结合在一起不可避免要导致政治上的独裁主义。"[3]这些批评都是正确的，但是黑格尔对市民社会的批判并非毫无道理，经济学经常讨

---

① 黑格尔：《法哲学原理》，商务印书馆 1995 年版，第 124 节。

② 罗素：《西方哲学史》下卷，商务印书馆 1976 年版，第 289 页。

③ 萨拜因：《政治学说史》，商务印书馆 1987 年版，第 729 页。

论“市场失败”(market failure)现象，证明黑格尔有着先见之明，并且他提出的国家干预市民社会的两点理由仍然为许多人信守。他认为，国家在两种情况下可以干预市民社会：一是出现了非正义和不平等现象，国家应该出面进行社会救济；二是为了保护和促进国家认定的人民的普遍利益，国家有权干预市民社会。这些思想在德国经济学家李斯特(Friedrich List)的思想中得到系统的发挥。黑格尔的真正错误在于，他从市民社会的局限性中推论出一个无需受市民社会控制的绝对国家这一结论，而之所以得出这一结论，主要原因是他对现代民主的怀疑，对人民运用理性的能力表示怀疑。在黑格尔的心目中，民主制总是同法国大革命的“自由的暴政”联系在一起的。

康德从权利和公共性的统一来阐述民主共和制的政治理想，因为他相信理性的公共使用形式即公共舆论具有限制国家权力的力量。黑格尔之所以走向国家主义在于他不相信公民具有政治生活的自我调节能力。因此，他不可能从民主方面理解现代政治结构。他承认，在现代社会中，人们享有主观的自由，“对于普遍事务具有他特有的判断、意见和建议，并予以表达。这种自由，集合地表现为我们所称的舆论”。[①]然而，他认为，在公共舆论中，理性辩论式的使用仍然停留在知性阶段，总是把真理与错误、善与恶抽象对立起来，没有深入到具体的概念之中，“它使得责任、必须做的事情，不是来自自在自为地规定的概念；因为它提出外在理由来区分对与错、有用与有害”。[②]而政治问题由于其复杂性，不适宜通过理性公共辩论来解决，它应该保留给具有辩证思维能力的哲学家来研究。与柏拉图(Plato)一样，黑格

① 黑格尔：《法哲学原理》，商务印书馆1995年版，第292节。

② 黑格尔：《历史哲学讲演录》，转引自哈贝马斯：《公共领域的结构转换》，第256页。

尔具有“哲学王”的情结。“公共舆论中有一切种类的错误和真理，找到其中的真理乃是伟大人物的事。谁道出他那个时代的意志，告诉他那个时代并使之实现，他就是那个时代的伟大人物。他所做是时代的内心东西和本质，他使时代现实化。谁在这里或那里听到了公共舆论而不懂得藐视它，这种人决做不出伟大的事业来。”①**黑格尔取消公共舆论的作用，实际上是取消现代民主制的社会基础，也就取消了普遍的个人自由和意志通向国家权力的中介，人民的政治命运只能由作为伦理精神化身的国家和君主来主宰。**

黑格尔现代性方案的最终结果是以绝对主体取代启蒙哲学的经验主体和康德哲学的先验主体，以绝对精神同自身的关系取代意识主体同自身的关系而告终。一方面，无限和绝对的主体不断地派生出客体，并作为一切存在的内在本质渗透到客体的运动之中，最终使绝对从无意识客体的灰烬上升到绝对知识的荣耀之中。然而，黑格尔并没有克服主体哲学，而是以另一种形式恢复了主体哲学。思维和存在的同一性仍然是以精神的自我运动形式出现的，绝对知识不过是独白式精神的自我认识。在这一模式中，并未实现相互独立的知识和解，它只是在具体的知识之上树立了绝对知识的偶像，把哲学凌驾于其他知识之上，使一切知识化为哲学内部的因素。这一解决方案是以牺牲各门文化知识的相对独立性为代价的。用哲学来超越现代知识不是理性的真正和解。

在社会政治上，这一现代性理论并未实现社会关系的和解。国家作为普遍性和特殊性的统一，它自己就是一个自在自为的主体，而且它作为更高的主体优越于无数个人意志的总和。“对伦理领域来说，这个逻辑的结果是，国家这一更高层次的主体性

---

① 黑格尔：《法哲学原理》，商务印书馆1995年版，第318节。

高于个人的自由。”①

哈贝马斯认为，黑格尔哲学的基本动机是要克服现代生活的实证化倾向。实证性是一种靠权威保证的同一性，不论是传统的权威还是启蒙运动树立的理性权威。黑格尔追求的是非强制的自由和解的理性理想，一方面是作为主体自由表现的文化形态之间的和解，另一方面是具有个人自由权利的主体之间社会关系的和解。而他的理论结论却与早期的动机背道而驰。黑格尔早期试图通过建立自由完整的伦理共同体来扬弃信仰和知识、个人与社会的对立。这一伦理共同体的规范基础是公民通过对行为规范的理解所获得的共识来协调人的行为及其相互关系，从这里可以导向以互主体的交往理性取代主体哲学的理性概念，并从主体自由的现代性原则出发阐发一种民主的自我组织的社会理想。但是，黑格尔没有这样做，相反，他是以主体的绝对化和超人化来克服启蒙的主体性，绝对精神取得了君临一切的地位。哈贝马斯认为，这一理论确实解决了现代性的自我确证问题，而且解决得太过分了。因为现代性在黑格尔哲学中不再是偶然的、主观的、飘忽不定的东西，它在作为绝对知识化身的哲学和作为伦理化身的君主立宪国家中已经得以完成。现代性的自我认识问题在理性的自我讽刺中失去了意义，因为理性本身作为命运已预先决定一切。“黑格尔哲学虽然满足了现代性追求自己根据的需要，代价却是贬低了当前的现实，抹杀了批判，最后，哲学取消了在当前时代的重要性，取消了它对时代的兴趣，剥夺了它自我更新的天职。”②一旦哲学高高地站在时代之上，时代就会失去对哲学的需要，哲学也会失去对时代的兴趣，哲学成了知识分子纯粹的精神陶醉，成为绝对唯心主义和君主制的

①② 哈贝马斯：《关于现代性的哲学演讲》，剑桥，政治出版社 1987 年英文版，第 40、42 页。

神正论的辩护。

1802年，黑格尔在《论哲学批判的本质》中高举批判的大旗，既批判宗教和国家，也批判康德和费希特的主观唯心主义，晚年却放弃了对国家和宗教的批判，批判的矛头专门指向主观唯心主义。这使黑格尔的现代性理论具有模棱两可的意义。一方面，“黑格尔虽然不是第一位属于现时代的哲学家，却是第一位意识到现代性成为问题的哲学家”。然而，“黑格尔并没有解决现代性的自我确证问题。结果，在黑格尔之后，只有那些以更谦和的形式把握理性的人才有可能解决这个问题”。①在某种意义上，黑格尔以后的现代性理论都不能无视黑格尔看到的现代性问题，又不能不对黑格尔的解决方案表示怀疑，对黑格尔现代性理论的态度成了检验不同现代性立场的一个标准。

第四节　黑格尔哲学的终结和现代性话语的分流

黑格尔后期哲学虽然陷入了绝对唯心主义，把现代性问题引入了歧途，但是，他在现代性历史话语中的地位是他人无法取代的，他对现代性理论的影响也是别人无可比拟的。“黑格尔开创了现代性话语。他引入了对现代性批判的自我确证这一主题。”②首开启蒙辩证法这一现代性的内在批判的模式，为后来的现代性话语的自我批判提供了基本模式。同时，黑格尔把哲学自觉理解为现代性的话语也改变了哲学的使命。哲学不再追求超历史的世界永恒的秩序，哲学是时代精神的精华，在这个意义上哲学除了从自己时代出发没有其他的立足点。这一哲学与现代性的关系成为后来现代性哲学反思的共同出发点。

①② 哈贝马斯：《关于现代性的哲学演讲》，剑桥，政治出版社1987年英文版，第43、56页。

黑格尔左派从批判意义上理解哲学和现代性的关系。阿诺德·卢格(Arnold Ruge)说:“黑格尔哲学已经明确表现出与以往体系有本质不同的特征,这一哲学,它自称哲学不过是它时代的思想,也是第一个承认自己哲学是这一时代的思想的哲学。以往的哲学都是不自觉的、抽象的,只有它是自觉的、具体的。……在这个意义上,黑格尔哲学是革命的哲学,是所有哲学中最后的哲学。”[①]赫斯(Moses Hess)还为黑格尔写了一本书:《最后的哲学家》。黑格尔哲学既是哲学的完成也是哲学的终结。哲学的完成意味着后形而上学时代的到来。哲学的任务不是去发现哲学的真理,而是运用理性对时代进行批判。哲学的终结意味着哲学不再享有至高无上的现代性的诊断权。

把哲学从绝对知识的自我偏见中解放出来,意味着哲学的重新定位。哲学如果不是康德意义上的知识先验基础的批判,也不是黑格尔意义上的绝对知识,哲学的唯一作用就是批判。这一批判不仅意味着同传统形而上学的决裂,而且意味着同黑格尔的绝对唯心主义的决裂。这正是新黑格尔主义努力的方向。

形而上学的终结是现代性话语的基本语境。哲学如何在新语境中承担现代性诊断和批判的任务,是后黑格尔时代哲学的使命。哈贝马斯认为,我们都是青年黑格尔派的同时代人,我们同青年黑格尔派面临同样的任务:如何把现代性哺育的批判精神同黑格尔过于沉重的理性概念分开,又不使现代性理想同黑格尔的体系一道被埋葬。然而,正是在对黑格尔绝对理性概念的超越中,现代性话语开始分流。

黑格尔把理性理解为作为绝对精神主体的自我认识,这样就把时代的经验给抛弃了。理性已经实现了主体与客体、主观精

---

① 哈贝马斯:《关于现代性的哲学演讲》,剑桥,政治出版社1987年英文版,第43页。

神和客观精神、经验知识和绝对知识、普遍性和特殊性之间的和解。然而，这只是在黑格尔体系中的和解，是虚假的和解。为了恢复理性的真正作用，首先就必须批判黑格尔的绝对唯心主义。青年黑格尔派开始了绝对唯心主义的反叛运动，他们以更谦和的形式把握理性在现实生活中的表现，试图在历史的相对性中把握时代的命运。洛维特(Karl Lowith)形象地把青年黑格尔派的处境比喻为，置身于历史之中，受历史的指导，同时在遇到风暴时，又能驾驭自己的命运。他们不放弃理性和现代性的理想，也不放弃哲学对时代的批判作用。“青年黑格尔派坚持黑格尔的方案，他们想以另一种形式的启蒙辩证法来把握和批判自身内部已经分裂的现代性。”①这种立场也是坚持启蒙现代性而又不满足于社会现实的思想家的共同立场。马克思、韦伯、卢卡奇、杜克海姆、米德和早期的社会批判理论学派思想家都持这一辩证的现代性立场。他们想通过对现代性的批判来拯救理性解放的乌托邦理想，既批判绝对唯心主义，又批判社会现实。哈贝马斯自己所继承的正是这一理性批判的现代性传统。

新保守主义来自黑格尔右派。它从黑格尔的哲学结论出发，却抛弃了黑格尔辩证法的批判前提，非批判地对待社会现代性，淡化时代的反思意识和文化现代性的批判性，把理性限制在科学和技术发展的范围内。它“削足适履，使理性回到知性、合理性回到工具合理性”。②在社会政治上，新保守主义追随黑格尔晚期哲学，试图用宗教和伦理化的国家克服市民社会个人利益的冲突造成的社会不稳定，以此来驯服启蒙运动的革命意识。哈贝马斯将这一现代性话语的基本思想概括为：(1)欢迎现代科学的发展，只要这种发展不超越它推动技术进步，促进资本主义的增

①② 哈贝马斯：《关于现代性的哲学演讲》，剑桥，政治出版社 1987 年英文版，第 43 页。

长和加强的合理范围，它对现代性是无害的；(2)政治尽可能远离道德实践判断的要求，使之成为中立的活动领域，政治的合理性取决于专家的知识和技能，与人们的公共意志无关；(3)艺术仅仅是主体纯粹内在性的表达，应该纯化掉任何对现实批判和超越的乌托邦内容。这样，科学、道德和艺术等文化现代性就同启蒙的主体解放理想脱离，成为完全可由相应知识领域的专家来决定的事务。文化现代性就被驯化为与资本主义的社会现代化相适应的无害的中立力量。新保守主义区别于传统保守主义在于，它并不排斥资本主义社会秩序，也不想恢复传统的神权政治结构，它的保守性在于对资本主义现实的非批判态度，反对任何具有乌托邦解放意识的现代文化。

尼采开启的现代性反话语(counter-discourse)，与青年黑格尔派一样反对把现代性理想等同于现存的社会现实，强调哲学本质上是一种批判活动，但是，它们放弃了哲学对现实生活的批判职能，仅仅把哲学作为对理性和哲学本身的批判。哈贝马斯把这一流派称为青年保守派，因为它同德国20年代的青年保守派有相似之处，都是以对现代文明的彻底批判形式出现的。它把现代文化和现代社会制度一概视为对自由的压抑，因此，它既拒绝文化现代性，也拒绝社会现代性，既拒绝黑格尔的绝对唯心主义，也拒绝理性主义。它认为，现代性的本原不在于现代科学和道德启示的普遍主义理性意识和反思意识，而在于超理性的自我创造性，而这一审美的主体性被工具理性和普遍的道德压抑了，对现代性的批判要用非理性的冲动取代理性主义的教条。青年保守派概述了美学现代性的基本体验。这一美学体验使得后现代主义可以把自己的理论作为现代性的真实表现，又可以避免科学和道德反思经验的合理性压力。由于对文化合理性和社会合理性的拒绝，后现代主义表现为理性的虚无主义和政治上的无政府主义。

对黑格尔哲学的三种态度，实际上也是对现代性的三种不同的立场。青年黑格尔派和青年保守派的共同点是对主体中心主义理性和黑格尔哲学和解理想的批判。他们都把现代性的理想同启蒙精神和主体性哲学联系起来，都认为一种同自我相关联的主体性(self-relating subjectivity)的建立是以内部自然和外部自然的压抑为代价的。不论在认知还是在行为中，这种主体性本身的结构决定着它只能把其他的存在作为客体，作为自我意识的工具。主体性似乎作为唯一的目的，从传统的束缚中得到解放，其实，这反而使追求自我认识、自律和自我实现的主体模糊不清。主体之所以是主体依赖于在相互理解的交往结构中得到他人的认可，取消了他人的主体性意味着自我的消亡。哈贝马斯认为，从黑格尔到德里达，对现代性的指责并没有实质性的变化，指责总是针对建立在主体性原则上的理性。这种理性自以为可以瓦解一切压迫、剥削、倒退和异化，取代传统的权威，然而，这种自我膨胀的理性凌驾于一切东西之上，就会由意识升华和社会解放的工具变成新的统治形式。这种统治一旦以黑格尔的绝对理性形式出现，就使自身获得不可思议的免疫力，理性似乎像一座完全透明的宫殿，在那里面一切都是和谐的。对现代性的批判必须破除这一假象。但是，后现代主义从反对绝对理性却跳到反对一切理性的立场。

三种不同的话语代表着三种不同的现代性立场，也代表三种对待现代社会的态度。对黑格尔左派来说，“批判的批判者把自己视为勇于涉入将来未知之境并推动启蒙的先锋”。①启蒙辩证法的继承者批判黑格尔绝对唯心主义的理性概念，以谦虚的形式规定理性，使之回到现实，并根据当前现实中的理性潜能规

① 哈贝马斯：《关于现代性的哲学演讲》，剑桥，政治出版社1987年英文版，第55—56页。

定人类的未来。这种批判的激进意识有时表现为政治激进意识，有时表现为艺术上的先锋意识，有时又化为真理之旅上的孤独探索者形象。

新保守主义站在元批判的立场排斥一切激进的批判意识，批判从启蒙开始的诉诸解放的知识分子拯救意识。他们对启蒙的批判是因为文化现代性和启蒙的知识分子瓦解了资本主义社会的运行和稳定所需要的劳动纪律和国家权威。

后现代主义对启蒙和现代性采取全盘否定的态度，他们既不承认新保守主义的结论，把当代资本主义社会看作现代性理想的完满实现，也不相信黑格尔左派执着的人类解放的乌托邦。他们谴责任何相信历史哲学的善良意志，谴责任何以普遍的人类理性名义犯下的罪行。他们以超越善恶的权力意志、存在超越理性的乌托邦。

哈贝马斯把自己置于启蒙和现代性的辩证批判传统之中，但认为，启蒙辩证法只有更新理论范式，从以主客体为中心的主体意识哲学转向通过语言哲学的交往行为理论才能重建的现代性的规范理想，避免陷入青年黑格尔派的理论困境，抵御新保守主义和后现代主义对现代性的整体否定。

然而，从 20 世纪开始，现代性话语新景观使哲学重新赢得了现代性诊断的优先权。海德格尔的《存在与时间》把现象学从认识论的语境转向对人的存在结构的分析，揭示了主体在现代生活的沉沦。与此同时，卢卡奇、霍克海默和阿道尔诺把马克思《资本论》对现代性的政治经济学批判同韦伯的合理化理论结合起来，重建了哲学和经验科学之间的联系，对工具理性和物化现象作了系统的批判。哲学通过对科学的批判赢得了对时代的诊断能力，但是，这是否意味着哲学克服了自黑格尔以来哲学自身的分裂，重建科学与哲学的联系。哈贝马斯的回答是否定的。基本本体论、否定辩证法、福柯的系谱学、德里达的解构理论，都不

过是以哲学形式掩盖的又一次“精神的反升华”(de-sublization of spirit),是一种哲学终结论。但是,与新黑格尔主义不同,这一次哲学的终结不是以理性的批判取代传统的哲学,而是以理性的“他者”(the other)取代启蒙的理性主义信条。哲学成了对现代性的全盘否定。后形而上学时代哲学的转向,只有坚持理性的前提,才能同现代性保持积极联系,否则,哲学的自我取消就成了理性自我消亡。晚期批判理论和后现代主义恰恰走向了这个方向。

第三章　现代性与资本主义批判理论

第一节　马克思现代性理论的规范基础

黑格尔是最后一个传统意义上的哲学家。他诉诸超验理性来超越主观主义，把绝对精神作为实现现代性的文化和解与社会和解的最终力量。黑格尔哲学的终结意味着后形而上学时代的到来。坚持现代性立场，又不放弃批判意识的哲学家面临着共同的任务：把现代性哺育的批判观念同黑格尔绝对的理性概念分开。在黑格尔的哲学中，实体被理解为本质与存在的统一，本质作为精神通过诸意识形式不断扬弃自身的实证性，最后走向绝对的自我意识，在这种自我意识中，实体作为主体自身也得到实现。存在失去了自足性，它只是精神自我实现的现身形式。换言之，存在就是精神。这种主体性哲学表现为哲学上的绝对唯心主义。然而，这种通过理论意识的自我发展实现现代性的方案受到普遍的怀疑。

青年黑格尔派在黑格尔哲学内部进行颠覆活动，他们求助的不是本质，而是存在。费尔巴哈(Ludwig Feuerbach)把自然界和人的感性存在作为哲学的基础，恢复了自然对精神的优先性，破除了黑格尔哲学的自然神秘化的迷障，恢复了唯物主义的权威。基尔凯郭尔(S. Kierkegaard)拒绝黑格尔的绝对精神至上论，认为个人的独特存在在哲学上具有不可替代的价值，人的本质不是抽象的理性，而是生存论意义上的自由选择。他开创了从

人的存在的本真选择中解读现代性的存在主义传统。马克思强调的是社会历史存在的优先性，创立了历史唯物主义。物质生产活动和生产关系是人的一切精神活动和社会意识的基础，也是解读现代性的哲学基础。哈贝马斯把这一对绝对唯心主义的反叛运动称之为“精神的反升华”(de-sublimation of spirit)。马克思的现代性理论是这一反叛运动的一部分。马克思由青年黑格尔派的哲学批判转向历史唯物主义的意识形态批判和政治经济学批判，从知识论和社会理论两方面扬弃绝对知识和伦理国家理论，在现代性理论中完成了唯心主义批判向唯物主义批判的范式转换。

马克思的历史唯物主义为解释人类社会历史的发展提供了基本的理论框架。人类通过生产劳动实现自身的再生产，劳动是人的本质力量对象化的基本形式，也是马克思现代性理论的规范基础。真正意义上的劳动既是认知—技术合理性的体现，也是人类社会关系和解的形式。资本主义雇佣劳动制度和价值实现方式不仅阻碍了技术合理性潜能的发挥，而且导致社会关系的异化，对现代性的研究不应从一个社会的精神状态着手，而应从资本主义社会的劳动关系进行分析，现代性的批判武器不是抽象哲学，而是政治经济学。批判意味着解除资本主义自我理解的迷障，运用意识形态批判的方法，揭露资本主义的合法性的假象。批判的目的是要在主体解放的现代性前提下，改变资本主义生产方式，实现人与自然、人与人关系全面和解的启蒙理想。

马克思的现代性理论贯穿着三个主题：现代性的规范基础是人类劳动中体现的技术进步和社会关系的和谐，劳动是人类自我再生产的基础；对资本主义现代性的批判必须诉诸政治经济学的方法，从资本主义生产关系中解读资本主义的矛盾；对资本主义现代性的批判可以展望一个无异化、无剥削、无压迫的劳动乌托邦。哈贝马斯认为，这三个方面都面临着现实和理论上的

困难,只有用他的交往行为理论对马克思主义进行"重建",才能释放马克思主义理论的合理潜能。哈贝马斯从自己的理论出发来解释马克思的现代性理论,目的在于证明,虽然马克思对主体哲学进行了变革,但是并未真正克服主客体对立的哲学范式的局限性,历史唯物主义只有按照他提出的劳动与交往、工具理性和交往理性平行进化的二元论重新加以重建,才有可能对历史的进化以及当代资本主义的困境作出合理解释。哈贝马斯对马克思和马克思主义的解释带有自己的主观偏见,但是,他确实看到马克思的现代性理论存在的一些问题,这些问题正是市场经济取向的社会主义国家必须思考的。

哈贝马斯认为,马克思的理论是"一种社会进化理论,该理论——归功于它的反思特性——对于政治行动目的来说,具有增进知识的价值,并且可以在一定情境下,与有关革命的理论和战略相联系"。[1]在这个意义上,马克思的理论仍然是批判的启蒙理论,它的任务在于揭穿资产阶级意识形态的假象,使人们意识到真实的需要和目的,从而使无产阶级从自在走向自为,成为自觉的政治集团。但是,马克思的意识形态批判和无产阶级革命理论的规范基础是社会劳动,劳动者不仅是物质意义上的历史创造者,而且是实现自由、平等、正义等价值理想的现实力量。在规范意义上,社会合理化包括生产活动的技术合理性和社会关系调节的规范合理性。但是他认为,马克思对劳动的解释摇摆于工具主义和规范主义之间,经常是以技术合理性的优先性来理解社会劳动这一人类创造历史的活动,这就有可能使自己的理论实证化,使自己回到陈旧的意识哲学的范式,把人类历史归还为主体对客体的认知和改造活动。

马克思从劳动是人的生存基本需要满足的唯一途径观点出

① 哈贝马斯:《交往和社会进化》,培根出版社 1979 年英文版,第 130 页。

发，来理解劳动在社会理论中的元理论地位。他说："可以根据意识、宗教或随便什么东西来区别人和动物。一旦人们开始生产他们所需要的生活资料的时候（这是由他们的肉体组织所决定的），他们就开始把自己和动物区别开来。人们生产他们所必须的生活资料，同时也间接生产着他们的物质生产本身。"①而生产活动按哈贝马斯的劳动和交往的二元论来理解，只是人们根据工具行为规则同环境进行物质和能量的交换过程，是目的行为和策略行为过程，它没有包含社会劳动中人与人之间的道德—实践关系。从物质生产意义上的劳动概念出发，人类社会的进化和发展只能按照劳动的社会组织方式，即生产方式来划分历史的不同阶段。按照马克思的看法，生产和再生产的经济形式代表着人类发展的特征。社会的合理化就只能体现为生产的技术水平和社会组织生产的管理水平的进化。哈贝马斯承认，马克思这一理论对主体意识哲学和反思哲学具有批判意义，因为人的本质不在于人的思想，"个人怎样表现自己的生活，他自己也就是怎样的。因此，他们是什么样的，这同他们的生产是一致的——既与他们生产什么，也与他们怎样生产相一致"。②然而，生产劳动对哈贝马斯来说，只是人类自身社会再生产的一个方面，从劳动出发不能为理解现代性的特征和矛盾提供合理的理论基础。

哈贝马斯认为，人类社会自身的再生产是由两个不能相互隶属的过程构成的，一是以有组织的社会劳动为形式的物质再生产过程，二是以道德和规范进行社会调节的交往过程，人同动物的区别不仅在于人能从事社会劳动，而且在于人能"用以语言为先决条件的社会规范系统取代动物的身份系统"。③这一道德

①② 《马克思恩格斯全集》第3卷，第24页。

③ 哈贝马斯：《交往和社会进化》，培根出版社1979年英文版，第136页。

规范结构“不能简化为工具性的或策略性的行为系统”。[①]由此哈贝马斯提出要以生产和交往的二元论取代历史唯物主义的一元论。但他认为，马克思的理论本身包含着朝这个方向发展的可能性，马克思区分了作为技术合理性的生产力和规定人的社会关系的社会制度，“马克思判断社会发展不是根据(系统——引者加)复杂性的增长，而是生产力的发展和社会交往形式的成熟。生产力的发展依赖技术上现有知识的运用；社会的基本制度则体现了道德—实践知识”。[②]但是，马克思把一切社会关系还原为生产关系，误解了交往关系的性质。同时，哈贝马斯还强调马克思没有领会道德—实践知识在社会进化中的优先性，“对于社会进化来说，道德—实践意识领域的学习过程作为先行者发挥着作用”。[③]总之，在他看来，马克思没有在概念上对劳动和交往、生产领域和道德—实践领域进行系统的区分，因此，没有从历史唯物主义一元论过渡到劳动和交往并重的二元论。“在马克思的著作中，出现了研究的实践本身和对这种研究狭隘的哲学自我理解之间的不平衡。在其经验研究中，马克思把人类历史同时理解为物质活动和对意识形态的批判扬弃、工具行为和革命实践、劳动和反思。然而马克思却把自己的工作理解为以单纯劳动来把握的一种远为狭隘的类的自我反思活动。唯物主义综合概念未能涵括马克思自己的意图：一种真正的彻底的知识批判。”[④]把黑格尔的《精神现象学》的绝对精神综合转译为社会劳动的主客体综合，使马克思误解了自己理论的性质，从而把自己的理论视为对自然历史过程的科学反映，模糊了自己社会理论同以前社会理论的区别。马克思主义本身的这种科学主义和经

①②③ 哈贝马斯：《交往和社会进化》，培根出版社 1979 年英文版，第 137、142、160 页。

④ 哈贝马斯：《知识与人类利益》，培根出版社 1971 年英文版，第 42 页。

济主义的还原与马克思本人的解放理想是不相容的。因为马克思曾认为，理论的目的不在于解释世界，而在于改造世界。而改造社会的实践活动来源于一种批判的道德意识，它是一种反思的经验，而不是以科学为范式的对社会规律认识的知识。马克思的理论的目的是以一个合理的社会理想作为规范前提，批判现存社会对技术合理性和道德合理性的压抑，通过政治上激进化的批判意识促进社会的实践转变。而马克思的工具主义的理论框架，"只能说明生产知识不能说明实践知识"。[①]

哈贝马斯对马克思实证主义的指责不过是卢卡奇以来的西方马克思主义偏见的继续。他把马克思主义解释为经济主义、科学主义和实证主义，把对第二国际的教条主义批判的逻辑强加到马克思的头上，其深层原因是怀疑科学技术的社会进步意义，怀疑无产阶级的解放作用。他认为，马克思的理论基础一直存在着两种相互竞争的研究范式。一是批判的意识形态理论，一是从社会的客观知识和生产力发展状态出发对社会进行客观的经验科学研究的科学理论。前者是对资本主义文化和规范的批判反思，后者是对历史发展客观规律的科学认识，两者是不同性质的知识，但是马克思一直没有澄清两者之间的关系。随着马克思转向对资本主义的政治经济学批判，科学主义的范式逐渐占统治地位，社会的变化被理解为脱离社会主体的实践活动而成为历史规律主宰的过程。

马克思的《政治经济学批判大纲》是马克思现代性批判理论的转折点，在此之前，马克思主要批判资本主义政治上层建筑和资产阶级意识形态的压迫性和欺骗性，意识形态批判战略占主导地位，在此之后，马克思转向资本主义客观经济过程的科学分析，政治经济学批判成为主导范式。

---

① 哈贝马斯:《知识与人类利益》,培根出版社 1971 年英文版,第 281 页。

第二节 意识形态的内在批判和实践超越

马克思对资本主义的批判是从黑格尔法哲学和国家学说入手的。黑格尔看到现代宪法国家代替传统君主国家是以市民社会为前提的，但他又不愿让国家沦为市民社会的消极工具。在他看来，市民社会原子式的分裂状态应在伦理化的君主立宪国家重新得到扬弃。马克思比黑格尔更进一步，他看到市民社会不仅是传统社会解体的产物，也是一种新的社会形态的经济基础，它不仅使社会上的个人之间处于相互分离的原子状态，而且使社会陷入阶级之间的对抗，马克思“他知道，前革命的政治等级(estates)已经消融到市民社会的单纯的社会阶级之中”。[①]在资本主义社会中，政治关系直接体现为经济关系，或者说经济关系直接具有政治性。

马克思对现代性的解读是从黑格尔提出的市民社会与国家关系入手的。“资产阶级在历史上曾起过非常革命的作用。资产阶级在它已经取得统治的地方把一切封建的、宗法的和田园诗般的关系都破坏了。”[②]人与人的一切关系都还原为金钱关系，这正是资本主义市民社会的本质。在《论犹太人问题》中，马克思指出，资产阶级革命实际上是市民社会的革命，被封建政治和伦理关系支配的旧市民社会解体，新的市民社会的产生是资本主义现代性的重要前提。“旧市民社会直接具有政治性质，就是说，市民生活的因素，如财产、家庭和劳动方式，已经以领主权、等级和同业公会的形式上升为国家生活的因素。它们以这种形式确

① 哈贝马斯：《公共领域的结构转换》，麻省理工学院1989年英文版，第122页。

② 马克思恩格斯：《共产党宣言》，《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1972年版，第253页。

定了个人与国家整体的关系，就是确定了人的政治地位，即孤立的、脱离社会其他组成部分的地位。”①市民社会脱离封建社会的政治母体成为独立的领域，也就是国家成为相对独立于市民社会的政治上层建筑。马克思用典型的哲学语言把它概括为，“国家的唯心主义的完成，也就是市民社会的唯物主义的完成”。②资产阶级的政治学说都是建立在新的市民社会的基础上的。法律成了保护抽象个人权利的工具。“一切政治结合的目的都是为了维护自然和不可剥夺的人权。”③但是马克思认为，资产阶级革命是不彻底的，反对封建国家的解放本身还不是人类的解放。“政治革命把市民社会分为几个组成部分，但对这些组成部分本身没有实行革命和进行批判。它把市民社会，也就是把需要、劳动、私人利益和私人权利看作自己存在的基础，看作不需要进一步加以阐述的前提，所以也就看作自己的自然基础。”④资本主义的根本问题是社会的原子化，这一特征趋势来源于资本主义以个人利益为基础的市民社会。现代性的完成不仅要通过政治革命，把世界还给人，而且要把人的真正关系还给人。早期马克思的现代性理想是超越资产阶级私有制的自由人联合体。

马克思后来通过对资本主义社会经济关系的进一步研究发现，资本主义不仅导致了社会的原子化，导致孤立的个人之间的冲突，而且还形成了阶级和阶级冲突。市民社会的结构与资产阶级政治理想之间存在着结构性的冲突，这样马克思就进入到资产阶级意识形态的批判性解构之中。市民社会本身的阶级对抗，使得国家成为社会利益的普遍化身的理想失去了现实基础，国

---

①②④　马克思：《论犹太人问题》，《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社1965年版，第441、442、443页。

③《人权宣言》(1791年)第2条。

家只能作为资产阶级的国家。马克思从阶级冲突和对立出发，对自由主义的民主国家和黑格尔的伦理国家的神话进行批判，这一批判实际上是国家的非圣化(de-sacred)，国家还原了其本来面目。资产阶级政治理论在个人经济动机和政治动机的理解上存在着明显的不对称性。在私人领域，每个人都是自私的，但一旦进入公共领域，他却能自觉地按照社会整体利益来行动，国家成了公共利益的化身。马克思的阶级分析第一次使国家从天上降到地上。不论是自由主义的民主国家理论，还是黑格尔的伦理国家理论都只能是带有欺骗性质的意识形态。在私有制和阶级对抗的条件下，不可能实现社会关系的全面和解。

意识形态批判是从资本主义社会经济结构的对抗性出发，揭露启蒙运动和自由主义政治学说的意识形态性质。它的基本逻辑是用资产阶级的现代性理想同资本主义现实相对照，从而暴露资产阶级政治学说的意识形态性质。这种批判是内在批判(immanent critique)。启蒙运动的现代性理想：自由、平等、正义等与资本主义的社会条件是不相容的。资产阶级用来进行政治合法化辩护的经济交换的自由和公共舆论的自由，只是维护资本主义统治的意识形态。

自由主义思想家的市民社会理想是建立在早期资本主义的生产条件下的。小生产者和商人之间通过商品交换相互依赖，市民社会是无数小私有者组成的社会。但是，19世纪资本主义主要建立在雇佣劳动基础上，剩余价值的剥削是资本主义制度的基础。市民社会本身已经分裂为两大阶级。由于小商品生产者的分化，一个由少数资本家和多数无产者组成的阶级社会出现了，平等竞争的社会基础已经不存在了。同时，随着资本积累过程的继续，市场的自发调节逐渐让位于寡头垄断，这样私人契约中不可避免地搀入权力因素，自由交换的条件已经被破坏，市场交换的“看不见的手”不可能把个人对私利的追求引向公共利

益，自由竞争的资产阶级意识形态破产了。在私有制的条件下，个人的权利和自由意志所导致的结果，不是人的本质的实现，而是人与人之间的相互对抗。市民社会不等于社会一般，财产所有者也不等于理想的人类一般。

在公共领域，资本主义的公共舆论结构也不等于公共理性。在资本主义社会，政治权力不是中立的力量，市民社会的冲突同样也反映在政治生活中。只要现实生活中存在着权力的不对称，公共舆论中传达的愿望和要求就不可能成为公正的理性判断，政治权力不可能成为中立的政治机构。"结果，在公共媒体介入的自由的批判辩论中，封建统治关系的瓦解并不等于一般的政治统治的瓦解，它只是以另一种形式使这种统治永恒化。"①因此，资产阶级民主自由的政治理想同样是带有欺骗性的意识形态。马克思用资产阶级锻造的批判武器用来批判资产阶级政治制度本身。在市民社会中，劳动和资本的抽象化已经使人变成资本的人格化身，在上层建筑中，资本主义国家已经成了资本统治的政治化身。

私人性和公共性的冲突和对立是现代性的基本问题。黑格尔看到了资本主义社会私人性和公共性的对立，但他相信国家能化解这一矛盾。市民社会是个人权利和私人利益支配的社会，从传统的神权政治社会转变为市民社会是现代性的成就，但是市民社会本身并不能实现社会共同体的公共利益，只有以公共利益为目标的伦理化国家才能超越市民社会，防止社会解体。马克思也在资本主义生产中看到公共性和私人性的对立，但抛弃了黑格尔不切实际的幻想，抛弃了黑格尔绝对唯心主义理性超越的和解模式，走向对现代性内在分裂的实践超越。这一新设想

---

① 哈贝马斯：《公共领域的结构转换》，麻省理工学院 1989 年英文版，第 125 页。

的基础是19世纪中叶无产阶级政治上的觉醒。无产阶级没有私有财产，启蒙的无产阶级一旦介入到政治公共领域，他们所要求的改革不论在结构上还是在目标上都超越了资产阶级意识形态的要求。“马克思用来批判黑格尔国家学说所揭示的‘政治社会’的困境几年后在生产资料社会化中找到自己的解决方案。”[①]马克思认为，一旦取消了生产资料私有制，公共权力就失去了政治性，直接变为社会管理的权力。资产阶级自由派思想家的错误不在于其理想，而在于他们不能超越资产阶级的立场，看不到资本主义的内在辩证法已经预示着新的社会组织形式。在《哲学的贫困》中，马克思说：“仅当一种事物的秩序，其中不再存在阶级和阶级对抗，社会进化才不再是一种政治革命”。马克思提出了一种社会组织的反模式，通过非政治的公共管理的权力扩张到私人领域，通过对生产资料的控制取消市民社会的冲突。“按照这一新的模式，自律不再是以私有财产为基础，它在原则上可以不以私人领域为基础，而是在公共领域本身找到自己的基础。”[②]一旦生产资料为全社会所有，商品交换也就不存在，生产活动中的私人性和社会性的矛盾也就得到彻底的解决。在后资本主义社会，传统意义上的经济领域与政治领域的区分已经消解，个人的生产直接成了社会生产，社会的管理也变成社会成员的自我管理。

马克思的意识形态批判理论是一种内在论的历史批判，它的优势在于，他可以从具体的历史条件出发揭示资产阶级的启蒙理想如何蜕变为意识形态的，这一理论具有对资产阶级意识形态的解构潜力。但是，哈贝马斯对马克思新的解决方案表示怀

---

① 哈贝马斯：《公共领域的结构转换》，麻省理工学院1989年英文版，第127页。

② 马克思：《哲学的贫困》，纽约1967年英文版，第175页。

疑，因为它不仅回避了私人性和公共性的矛盾，而且直接取消了这一矛盾。生产资料的社会化，意味着私人领域完全被纳入到公共领域之中，非政治性的公共管理权力取代了与市民社会分离的国家，成为社会融合的力量。这样，随着经济基础的变化，资产阶级民主政治形式也失去意义。哈贝马斯认为，马克思在批判资本主义民主制的欺骗性和压迫性的同时，抹杀了资本主义民主制的规范意义。马克思没有正确地区分资产阶级政治理想的规范内容和它的历史形式，使他忽视作为政治现代性理想前提的民主问题。这一局限性不仅影响到国际范围的社会主义运动本身，也影响到西方马克思主义。

马克思主义的未来观不是无政府主义的。资本主义灭亡后，由于阶级和阶级对立的消亡，公共权力不再有政治性，代替这一权力机构的是非政治的公共管理机构。这一结论本身是正确的。但是，把这一结论运用到社会主义阶段却有可能产生灾难性的影响。它一方面把社会主义的国家政治权力理想化，忽视了社会主义条件下公民通过民主制度约束国家行为的重要性；另一方面，由于国家把自己看作公共利益的化身，盲目扩张自己的权力，导致政治对社会的僭越。正如马克思所揭示的，财富的不平等会导致政治权力的不平等，同样，政治权力的不平等，也会重新产生出财富的不平等。社会主义面临的任务是，如何超越资本主义民主的局限性，又使国家的权力受到有效的约束，在社会主义的市场化改革的同时进行民主化的改革。

第三节　物化和现代性批判

马克思自从转向政治经济学研究后，现代性的诊断不仅仅是哲学的任务，对现代性的批判无需表现为意识形态的批判，它本身就是对资本主义生活条件的科学客观分析。如果意识形态批判

是以资产阶级的理想为现代性的规范前提，政治经济学批判则以与资本主义商品生产的抽象劳动相对立的具体劳动为规范前提。

马克思在《〈政治经济学批判〉序言》说："法的关系正像国家的形式一样，既不能从它本身来理解，也不能从所谓人类精神的一般发展来理解，相反，它们根源于物质的生活关系，这种物质生活关系的总和，黑格尔按照18世纪英国人和法国人的先例，称之为'市民社会'，而对市民社会的解剖应该到政治经济学中去寻求。"[①]马克思的劳动价值理论和剩余价值理论正是这一新的批判取向的体现。哈贝马斯在《交往行为理论》中把这一理论理解为以物化批判形式体现的现代性理论。从此，物化批判成了西方马克思主义的现代性理论的一个重要主题。

哈贝马斯认为，马克思的劳动价值理论是一种天才的突袭，它同时切入到对资本主义的功能主义批判和服务于人类解放的生活世界批判两个维度。"马克思借助分析商品的双重性质获得了价值理论的基本思想，这些思想认为，资本主义的发展过程，同时可以根据观察者的视角从经济上把它理解为资本自我贬值的危机过程，也可以根据参与者（或可能参与者）的视角表述为社会阶级之间的充满冲突的内部活动。价值理论表明，劳动与资本的交换既是资本主义生产方式的基本关系，这一关系在劳动契约中已经得到制度化，也可以解释为一种反思关系，这种反思关系可以暴露整个积累过程是一种物化的、隐蔽的剥削过程。"[②]政治经济学批判可以理解为对资本主义现实生产过程的科学研究，也可以理解为对资本主义制度的反思和批判。从双重视角看，资本主义危机同时表现为物质再生产的危机和社会关

① 马克思：《〈政治经济学批判〉序言》，《马克思恩格斯选集》第2卷，人民出版社1972年版，第82页。

② 哈贝马斯：《交往行为理论》第2卷，波士顿，培根出版社1987年英文版，第334页。

系再生产的危机。

作为自我调节的再生产过程，资本主义充满危机和冲突，它表现为资本积累的自动崩溃过程。作为社会关系的再生产过程，资本主义的生产是以剥削和压迫为特征的异化过程。在商品生产中，具体劳动转化为抽象劳动，劳动的交换过程是以金钱作为媒体，社会融合是通过抽象的金钱交换这一经济系统实现的，资本家和工人都成了功能化的资本要素，传统的社会交往关系转变为抽象的价值交换关系，结果是生活世界的物化。"马克思借助社会融合的行为关系物化，解释了现实的抽象化（real abstraction）这个过程，如果人际关系不再通过规范或价值或者通过理解过程，而是通过交换媒体协调，那么，社会融合的行为关系的物化就会出现。"①"现实的抽象化"这一概念是哈贝马斯解读马克思现代性的政治经济学批判的关键。在商品经济中，人与自然、人与人的关系都脱离了人们相互理解的意义背景，成为经济系统的功能要素，非语言的交换媒体取代了生活世界相互理解这一机制，使得社会成为脱离行为主体的超主体，社会合理化只能体现为系统的自我维持和驾驭功能的合理化。物化正是这一"现实的抽象化"的结果。

马克思的劳动价值论是对资本主义生产方式本质的抽象。它揭示了资本主义生产的特征，即生产的目的不是为了满足人的需要，而是为了价值的增殖。劳动力商品化和商品之间的自由交换是资本主义剥削制度的前提。但是，作为一种批判，马克思的政治经济学并不限于对资本主义的客观研究，它的目的是要使物化意识回到社会阶级实践的生活背景之中，从生活世界合理化和社会系统合理化的矛盾说明资本主义现代化的辩证

---

① 哈贝马斯：《交往行为理论》第2卷，波士顿，培根出版社1987年英文版，第339页。

意义。如果说，马克思意识形态内在批判的目的在于，揭示私有制和经济不平等关系使得资产阶级民主自由政治理想实际上已堕落为资本主义制度辩护的意识形态，那么，政治经济学批判则更进一步揭示，资本主义建立在抽象劳动基础上的商品生产已导致整个生活世界的物化。

哈贝马斯认为，现代性的政治经济学批判理论是19世纪历史条件的产物，它的历史前提是：国家与经济的分离，市场经济系统是一个相对自主的领域；劳动是价值的唯一源泉；物质上的贫困是无产阶级生活世界的灾难的主要原因；无产阶级是社会进步的主要力量。但这些条件现在已经不复存在。政治经济学批判已经不能对当代资本主义的现代性进行合理诊断，也不能为走出现代性的困境指明道路。在这里，他再一次重复马克思主义过时论的老生常谈。

马克思把资本主义作为自发调节的系统，资本主义的危机是系统整合的危机。由于资本有机构成的提高，利润率的下降，供给和需求的矛盾与生产的无政府状态，正日益破坏资本积累的条件，资本主义只有靠经济危机这种强制性的调节形式为自己开辟道路，其结果是生产的社会化和生产资料所有制之间的矛盾越来越尖锐，最后必然导致自己的灭亡。哈贝马斯认为这一诉诸经验条件的现代性诊断与现代资本主义经验条件不相符。随着国家干预和需求管理等新手段的运用，资本主义自发的经济危机越来越受到限制，无法从经验上证明资本主义一定会由于经济崩溃而灭亡。

对抽象媒体交换导致的现实抽象化和生活世界物化的批判，面临着如何正确地看待交换媒体独立化和自主化的意义。马克思的价值理论试图揭示在“现实的抽象”过程中生活的物化，揭示资本主义商品生产和交换对无产阶级生活世界的灾难性影响。哈贝马斯认为，这种观点没有区分市场经济作为现代经济组

织形式和资本主义市场经济的特殊形式。青年马克思像青年黑格尔一样，是按照伦理生活统一体的解体来理解系统和生活世界的分离。从生活世界合理化角度看，资本主义生产是使用价值的价值化和社会关系的对抗化。建立在抽象劳动基础上的商品生产不过是阶级关系隐蔽的拜物教形式，无产阶级的解放不仅要取消私有制和雇佣劳动制度，而且要取消商品和货币，取消市场经济，使抽象的交换价值重新使用价值化，抽象劳动的交换关系回到劳动者直接的交往关系。哈贝马斯认为，马克思在资本中只看到一种阶级关系的神秘化，没有看到以金钱为媒体的经济系统和以抽象法律为媒体的国家行政系统出现，既是一种现实的抽象化，也是经济系统和行政系统的合理化，它具有独立于阶级结构和社会形态的功能上自主性和必要性，"马克思没有看出，国家和经济的分化也是系统区分的一种更高方面，这种更高方面同时也提供了新的控制能力，并且迫使旧的封建阶级关系解体"。[①]经济和国家系统之间的分化是社会现代性的成就，是现代文明的组成部分。马克思由于没有看到这点，对商品生产持消极否定的态度，影响到马克思对现代性的诊断和人类解放的构想。

马克思对现代性的诊断是从无产阶级的生活世界的视角出发的，资本主义的生产过程是无产阶级贫困化的过程。解放的乌托邦不仅在于经济上的解放，而且要消除商品生产的物化形式，使生产劳动直接成为人的本质自我实现形式。"马克思所看到的是一种未来的状态，在这种未来状态中，资本的客观假象消逝了，受价值规律命令控制的生活世界，回到它的自发性。他首先看到，最初只是个别无产者的谋反力量，在一种

① 哈贝马斯：《交往行为理论》第2卷，波士顿，培根出版社1987年英文版，第339页。

理论上进行启蒙的先锋队的领导下形成一种运动，这种运动夺取政权后使社会革命化，也就是说摧毁生产资料私有制以及资本主义借以区分的媒体的机制基础，并使经济增长的系统的独立化过程重新回到生活世界的视野中。"①只要取消了商品劳动的形式，就可以使市场经济系统命令统治下的工人摆脱外在束缚，回到相互理解的生活形式之中。生活世界获得了对于系统的优先性，人摆脱了非自主力量的控制，获得了解放。

哈贝马斯认为，马克思这一现代性批判理论存在着内在缺陷。

马克思的政治经济学批判没有区分资本主义市场经济在现代社会履行的调节生产的功能和这一系统履行的剥削功能，把取消私有制混同于取消商品经济这一劳动抽象化形式本身。"取消私有制的资本主义……绝不意味着粉碎现代工业劳动钢铁般的坚硬外壳。马克思由于忽视现代工业生产本身的组织形式和资本主义以利润为中心生产方式的区别，导致他对现代大工业条件下如何实现人类自由这一问题缺乏必要的敏感性。"②韦默尔对这一观点作了进一步发挥。韦默尔认为，马克思把两个性质不同的问题搅和到一起了，一个是贫困、剥削、工作的非人道化以及对经济缺乏民主控制等社会问题，一个是以抽象的形式法调节的社会系统功能上的分化和制度化问题。马克思相信取消前者，就可以取消后者，取消私有制和阶级差别，人类就可以在一个无权力中介的交往形式中实现自主联合。因此，马克思没有看到社会系统功能上的分化是现代性的成就，以工具合理性为基础的商

①② 哈贝马斯：《交往行为理论》第 2 卷，波士顿，培根出版社 1987 年英文版，第 340 页。

品经济系统和以形式法为前提的民主国家是保障现代物质生活条件的必要前提。[①]从具体劳动出发的资本主义批判理论把劳动的抽象化等同于生活世界的异化，陷入了对资本主义社会的浪漫化批判。他认为，马克思并没有提出黑格尔提出的问题：如何在市民社会个人利益冲突的基础上实现社会的统一性，马克思直接取消了这个问题。他相信只要取消市民社会，取消私有制，社会就会自动地回到劳动者自发的联合之中。但是，如果我们承认现代生活条件的复杂性，这个问题仍然没有解决。正如后来的社会主义并没有实现权力的社会化，反而出现了权力集中化，究其根源在于，马克思没有阐明现代社会系统的客观强制性同生活世界自主调节的解放理想之间的关系。

支配劳动价值论的具体劳动的规范理想，使"马克思缺乏借以区分传统生活形式毁灭和后传统生活形式物化的标准"。[②]按照传统生活的伦理标准，资本主义生产无疑是一场灾难，因为劳动的抽象化和功能化，意味着劳动者脱离了自己生活世界的相互理解关系，从属于资本的抽象命令，从而陷入物质上的贫困化和文化上的剥夺感之中。但是，哈贝马斯认为，传统生活方式的解体是现代生产的必要条件。如果劳动者不抽象为可以买卖的劳动力，就无法作为生产要素进入到生产之中。按后传统的生活世界的物化标准衡量，传统生活方式的解体是一个进步，它使经济系统相对独立于道德—实践领域要求，按照工具理性来组织生产，这是现代经济发展的基本条件。他认为，后传统的生活世界合理化不能定位于具体的劳动形式，也不能定位于特殊的生

① 韦默尔：《理性、乌托邦和启蒙》，载《哈贝马斯与现代性》，剑桥，政治出版社1985年英文版，第39页。

② 哈贝马斯：《交往行为理论》第2卷，波士顿，培根出版社1987年英文版，第340页。

活形式，它只能根据人与人交往的形式上平等的抽象正义性标准来衡量。马克思对抽象劳动的批判只有发展成为对社会功能主义的批判，才能把握后传统社会的物化本质。

后传统社会的异化不是劳动异化，而是生活世界的异化。经济和国家权力系统的命令超出自己应该起作用的范围，渗透到通过语言的相互理解机制进行再生产的生活世界之中，从而导致生活世界受异在的金钱和权力支配。经济的金钱化和政治系统的法制化本身不是异化，只有当它们不仅承担系统的自我调节功能，而且直接成为社会融合的力量，才会成为物化和异化的根源。后传统社会生活世界的异化只能根据交往理论阐述的生活世界合理化的标准来衡量，不能根据意识哲学中的主体自发性来衡量。

马克思对资本主义物化的批判是从特殊的社会集团，即无产阶级的生活世界视野出发的，不论是社会压迫还是社会解放都还原为无产阶级的地位和使命这一问题。劳动异化是资本主义压迫的根源，劳动解放是人类解放的基础。随着资本主义社会整合条件的变化，无产阶级在资本主义社会中的地位就会改变，其自发的社会凝聚力就会受到影响，在这种情况下，人类解放就失去了社会基础。当代资本主义社会，劳动异化不再是一切异化的根源，也不是异化的核心，无产阶级不再是理所当然的社会解放主体。哈贝马斯认为，在过去一二十年间，社会冲突不是出现在社会分配领域，"新的社会冲突产生于文化再生产、社会融合和社会化领域；它是以亚制度或者说至少是超议会的抗议形式进行的；根本的缺陷反映在不从属于金钱和权力的交往结构领域的物化"。[1]新的社会运动针对的是社会生活的官僚化、生态

① 哈贝马斯：《交往行为理论》第2卷，波士顿，培根出版社1987年英文版，第392页。

环境的恶化、人类面临的核威胁等。在这些运动中，无产阶级并没有理论和实践上的优先性。新的冲突涉及的是生活形式的规则，在这种形势下，马克思的劳动异化的价值理论缺乏理论上的洞察力，它需要一种运用交往行为理论阐发的生活世界理想作为批判的规范基础。

正因为马克思缺乏交往理性的合理性这一基础，他对资本主义的批判往往借助传统的生活世界的理想。从劳动价值论出发，人类解放的乌托邦凝聚为自由劳动者的联合这一形象，使劳动从物化回到人的本质对象化的具体形式。这一形象是以前资本主义的小生产者劳动为原形，以艺术家的创作活动为规范理想提出的，它同现代大工业生产条件是不相容的。劳动解放的乌托邦不能作为现代性的具体方案。

第四节　劳动乌托邦和现代性

马克思仍然从属于黑格尔开启的现代性辩证传统，他在资本主义社会中看到肯定与否定、解放与奴役力量的交织。资本主义消解了传统的确定性，“一切固定的古老的关系以及与之相适应的素被尊崇的观念和见解都消除了，一切新形成的关系等不到固定下来就陈旧了，一切固定的东西都烟消云散了，一切神圣的东西都被亵渎了。人们终于不得不用冷静的眼光看他们的生活地位、他们的相互关系”。[1]但是，传统统治形式的解体又带来新的统治形式，它表现为劳动者自己的劳动成果重新成为统治自己的力量，马克思将这一新的压迫形式概括为死劳动对活劳动的统治。因此，社会和解不能诉诸康德所说的自我意识的反思

---

① 马克思恩格斯：《共产党宣言》，《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1972年版，第254页。

或黑格尔心目中的国家重新伦理化，社会和解的真正基础是劳动条件的革命化。

在马克思看来，社会生活条件的革命化意味着把活劳动从死劳动中解放出来，使个人劳动直接成为社会劳动，“只有当人认识到自己的原有政治力量，并把这种力量组织成社会力量，因而不再把社会力量当作政治力量跟自己分开的时候，只有到那时候，人类的解放才能完成”。[①]这一个人与社会通过社会劳动直接统一的理想支配着实践哲学对现代性的理解：“实践哲学受这样的直觉支配，它仍然试图在高度复杂的系统功能约束下实现伦理总体性的理想”。[②]

哈贝马斯认为，马克思与黑格尔的思想发展有惊人的相似之处。他们早年都相信现代性的分裂可以通过非强制自由交往的共同体来克服，后来因为主体哲学的内在逻辑都抛弃了这一理想，黑格尔退回到绝对精神的自我反思，马克思退回到主客体的实践综合——劳动中。黑格尔抛弃古代伦理生活的理想，求助于国家这一元主体作为社会关系和解的理性形式，马克思抛弃了个人相互交往的乌托邦社会主义，求助于劳动承担者的无产阶级。马克思的劳动乌托邦意味着现代性规范基础的转变。它不是以文化的反思性和个人自由来理解现代性的主体原则，而是以主体对客体的实践改造能力，即生产力的发展来理解现代性，马克思的理论只是主体哲学内部的变革，而且，马克思理论的发展越来越具有经济还原和技术主义的倾向。他认为，马克思把现代化视为日益提高的自然资源开发能力、日益扩张的全球贸易网络，和理解为经济结构的复杂化和一体化。

---

① 《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社1972年版，第443页。

② 哈贝马斯：《关于现代性的哲学演讲》，剑桥，政治出版社1987年英文版，第62页。

哈贝马斯认为，把生产力作为现代性解读的基础，仍然是主体哲学。从唯心主义到唯物主义的转变只是主体哲学内部的变革，从康德的主体的先验综合和黑格尔的绝对主体的历史综合转向劳动主体的实践综合，无需改变哲学的基本框架，“为了实现这个目的，马克思只需在现代哲学内部改变其重心而已。这一模式可区分为两个同样始源性的主客体关系：认识主体，即观念的形成——能把握真实——关系到客观世界中的事物；行为主体，从事目的行为——根据成功来控制——产生客观世界的某物”。①反思哲学赋予认识主体以优先性，实践哲学赋予实践主体以优先性，这一实践的基本形式是劳动，“因此，不是自我意识，而是劳动成为现代性的原则”。②因此，哈贝马斯认为，马克思的现代性理论的哲学基础仍然是主体哲学。

劳动取代自我意识的反思成为现代性的规范基础，原因在于实践哲学是以艺术家的创造性活动作为劳动的原型，从而赋予劳动以积极的规范内容。“在《巴黎手稿》中，那种创造性的生产模式，即像艺术家那种既塑造艺术作品，又发展他自己本质力量的创造性劳动，构成批判异化劳动的尺度。”艺术家既在作品中把自己的本质力量对象化，同时又能在欣赏中再次占有自己的作品。同样，非强制的劳动也是一个从主体到客体，从客体又回到主体的生命循环过程。“正因为赋予劳动以规范内容才使他能够在本质对象化和它们的异化、在自我满足的实践和被阻碍的分裂的实践之间作出区分。”③从而找到批判资本主义的规范标准。雇佣劳动阻碍了主体和客体的正常循环，它服务于资本的

①② 哈贝马斯：《关于现代性的哲学演讲》，剑桥，政治出版社 1987 年英文版，第 63、64 页。

③ 哈贝马斯：《交往行为理论》第 2 卷，波士顿，培根出版社 1987 年英文版，第 341 页。

自我实现，劳动不再是生命自我实现的形式，而是人的本质的异化。在资本主义社会中，劳动之所以是异化劳动，不仅在于它违背劳动的审美规范，而且违背了劳动的道德规范。异化劳动不仅是劳动对象和劳动过程的异化，也是劳动中人与人关系的异化和劳动结果的异化。劳动结果的异化源于生产条件的不对称性，生产资料被资本家占有，从而导致劳动结果大部分被资本家占有。异化劳动批判不仅是对资本主义劳动的审美批判，也是对它的道德批判。

一旦从对异化劳动的美学批判过渡到道德批判，就可发现，异化劳动不仅阻碍了人的本质的实现，也使社会共同体分裂为以自我利益为中心的个人和阶级，在这个意义上，从抽象劳动到具体劳动既是人的本质的自我实现，也是人与人关系的和解。“如果，分裂的总体性被视为异化劳动，如果劳动从其本身克服异化，解放的实践应该来自劳动本身。”[①]在这一理论语境中，解放的实践包括两方面，劳动本身的解放和革命的解放实践。哈贝马斯认为，劳动属于目的行为，革命属于策略行为，这两种行为仍然陷入主客体行为关系之中。德国古典哲学区分了理性和知性概念，知性是一种对象化的认知和行为能力，换言之，知性是工具理性，理性是和解和统一的力量，它的基础不是主体对客体的认识和实践改造，而是主体间通过相互理解协调行为的能力，这一理性概念是无法在主客体关系的行为框架中澄清的。“在主体同可感知可操作的对象世界的关系之中，出现的只能是认知的工具合理性，理性的统一力量即作为解放的实践，是不能被这种目的合理性穷尽的。”[②]劳动解放的乌托邦没有融入理性这一要求。哈贝马斯认为，马克思最后也同黑格

---

①② 哈贝马斯：《关于现代性的哲学演讲》，剑桥，政治出版社 1987 年英文版，第 64、65 页。

尔一样由于主体哲学本身的逻辑，抛弃了启蒙辩证法，使自己理论实证化。在这里，解放不再基于个人自由的前提，通过非强制的理性力量达到社会的统一，而是由超越于个人之上的历史命运决定的。黑格尔走向绝对精神这一元主体，马克思走向无产阶级这一元主体。马克思把无产阶级作为解放的主体是受他的历史哲学支配的。人类的再生产是物质资料的再生产，作为劳动承担者的无产阶级理所当然成为资本主义社会的解放主体。哈贝马斯认为，人类再生产既是物质资料的再生产，也是通过道德规范调节的交往行为进行的生活世界的再生产，而且道德和法律等规范结构的进化在社会进化中具有优先性。任何阶级都无法由于在生产中的地位和作用天然地成为社会的解放力量，社会的解放主体不是天生的，而是在实践交往中形成的。马克思把无产阶级作为社会解放的主体是一种实证化的意识。现代性理想是科学、道德和艺术之间的和解，是人与人社会关系的和解。劳动解放的乌托邦不能容纳现代性的规范内容，反而模糊了现代性理想。

第一、劳动乌托邦缺乏现实的基础。异化劳动理论着眼于从生产过程的异化来批判现行的生产方式和社会制度。它的规范前提是劳动者之间的平等关系和劳动过程的审美化。劳动是人本质的对象化，是人与对象之间能量的自由交换，也是劳动者自由联合的基本形式。但是，自我实现形式的创造性劳动只有在浪漫主义美化的手工劳动时代才有可信性，现代工业发展远离了这种劳动模式，而且它的组织形式也取消了劳动者在劳动领域地位的平等关系，劳动乌托邦在现代工业条件下缺乏技术上的可行性。在严格意义上，马克思只是在早期阶段持有这种浪漫化劳动解放的乌托邦，但是，它的规范内容却保存下来，成为他的劳动价值论的基础。哈贝马斯认为，马克思的劳动乌托邦使得科学技术发展与社会合理化之间的关系模糊不清。一

方面，劳动作为技术潜能的释放，是社会合理化的力量，是历史进步的推动力量。同时，定格于平等的劳动关系和个人自由活动的劳动类型，使得后来的西方马克思主义把现代科学技术条件下的劳动看作异化劳动，从而走向技术批判主义。与这种技术批判主义相反，正统马克思主义从科学技术的生产力发展潜能出发，强调科学技术的社会进步作用，哈贝马斯认为，之所以出现这种分歧，根源在于马克思没有说清楚科学技术的目的合理性同劳动者解放的实践合理性之间的关系，没有区分目的合理性和交往合理性，没有区分两者在社会合理化中的各自功能和作用。

第二、死劳动和活劳动的抽象对立，使得马克思没有看到资本主义经济和国家组织形式的价值。如果死劳动对活劳动的统治是异化劳动，而其根源又在资本主义的生产关系，那么，按目的合理性和策略合理性运行的经济和政府组织形式只能是资本主义生产关系的派生物。一旦取消了资本主义的生产关系，所有经济和政治制度上的强制结构就会烟消云散。哈贝马斯认为，以金钱和权力为媒体的亚系统具有独立于社会阶级结构和意识形态的独立价值，抽象价值调节的经济系统和抽象法律调节的国家机构是保障高水平物质生活的条件。取消私有制，并不意味着取消商品经济和法制国家形式给人带来的客观限制。“革命理论唤醒的是这样一种愿望：在原则上，所有异化的系统上自主的社会关系都能融入生活世界的视域中，驱散资本的幻想将还给生活世界以在价值规律命令下僵化的自发性。”劳动解放的乌托邦试图通过自发的创造性劳动和民主化的经济组织克服劳动的异化。但是，哈贝马斯认为，现代经济是如此复杂，已超出了大众参与决策的能力范围，在每一层面上都重民主，必然损害社会管理机构的灵敏性。“假如我们希望维持目前这种复杂结构，那么社会主义思想就不再能（也不再需

要)通过异化劳动来认可。"[①]社会主义只有通过以生活世界的交往合理化为基础的理论才能澄清它的前提。现代性的理想是生活世界的交往化而不是劳动的解放。

第三、以主体与客体的实践关系取代反思哲学的主客体的认识关系,使得行为同理性的关系变得模糊不清。哈贝马斯认为,唯心主义的反思哲学同理性和合理性概念有着内在的联系。像意识、知识、自我意识等概念都是建立在主体对客体的表象基础上的,它的合理性由对象本身的存在合理性来保证。而实践哲学的基本概念,如行为、自我生成、劳动等概念则缺乏这样的保证,因为合理性是由主体本身的创造行为决定的。他认为,虽然在马克思那里,实践和理性、劳动和合理性还保持着联系,因为马克思既赋予劳动以审美和道德内涵,同时又赋予其技术内涵。一个行为如果按照其技术规则进行并实现主体的目的,就具有客观的合理性。马克思把历史看作技术合理性的累积和发展过程,并赋予技术进步以积极的意义。历史合理性可以从它对技术进步的促进作用和现有技术合理性潜能的释放能力来评价,总之,个人行为的合理性和历史过程的合理性都可以根据生产力的发展水平来评价。马克思以后的实践哲学弱化了历史合理性和技术合理性的关系,弱化了社会解放和劳动乌托邦的关系。在卢卡奇、科尔施和批判理论中,劳动既是对象化也是物化,技术进步不再作为社会进步的理所当然的力量。合理性和历史的关系开始松动。为了抵御第二国际的历史客观主义和经济主义,他们强调历史主体的选择和筹划,否认客观的历史规律,这样历史和理性的关系就变得模糊不清了。而这一点对实践哲学来说是致命的弱点。哈贝马斯说:"历史同理性的关系,对现代性来说不

---

① 哈贝马斯:《关于现代性的哲学演讲》,剑桥,政治出版社1987年英文版,第76页。

论好坏都是至关重要的，任何介入到这个话语之中的人都要使用理性和合理性概念。”①在后形而上学时代，人们既不能诉诸本体论的游戏规则，把理性和合理性作为上帝或某种超验的存在所规定的自然秩序，也不能按经验主义游戏规则，把理性和合理性作为个人的认知和行为能力。“理性之所以是有效的，不在于使万物各司其职，像体现在自然和历史中的客观目的那样，也不单单是主观的机能。”②理性既不是客观存在的结构，也不是主观的观念和行为，理性是社会成员共同合作来把握历史和人类目的的能力，实践哲学的主客体的实践关系没有揭示人类通过理性共同把握自己命运的可能性。

哈贝马斯理解的“实践哲学”(philosophy of praxis)是很宽泛的，它不仅包括以葛兰西、卢卡奇为精神源头的西方马克思主义各分支，如批判理论、布达佩斯学派、存在主义马克思主义、南斯拉夫实践派，也包括美国实用主义中的激进民主派和分析哲学中的激进民主派。但哈贝马斯更经常用实践哲学来称西方马克思主义。他认为，西方马克思主义对物化的批判有两大理论分支。卢卡奇和霍克海默等人通过阅读韦伯的著作，提出了否定意义上的合理性概念、物化的工具理性概念。这些概念的提出，意味着放弃了把目的合理性作为理性的范式，由对技术的积极肯定转向对技术的批判，也意味着同劳动乌托邦的疏远。晚期萨特(Jean-Paul Sartre)和早期马尔库塞(Herbert Marcuse)通过阅读马克思的早期手稿，特别是《1844年哲学—经济学手稿》，提出一个以人类学为基础的劳动概念，更新了生产范式。但他们强调的不是目的合理性的生产和劳动行为，而是自发性的主体活动，把劳动审美化。实践哲学的两大分支都放弃了实践同合理性

①② 哈贝马斯：《关于现代性的哲学演讲》，剑桥，政治出版社1987年英文版，第392页。

的内在联系，使现代性的规范内容模糊不清。实践哲学要走出自己的困境，必须既不能放弃物化理论的批判性，又不能模糊实践同合理性的关系。哈贝马斯认为，“这两个传统只有从生产活动转向交往行为，按照交往理论重新表述的生活世界概念才能汇合”。[①]交往行为理论重建了实践和合理性的关系，它不仅能澄清目的合理性的意义，而且可以澄清道德—实践合理性的意义，从交往理性概念出发，可以使马克思的人类解放理想置于一个更全面的规范理想之中，也可使西方马克思主义摆脱其理论困境。

哈贝马斯认为，马克思的现代性理论是“唯心主义反叛”和“精神的反升华”潮流的一部分，它也是主体哲学的自我扬弃的形式。但是，它的历史哲学前提、物化劳动的批判及劳动解放的乌托邦仍然陷入主体哲学的困境之中，把劳动解放作为人类解放的原型使得他以后的现代性理论面临困境。如果坚持劳动是历史的动力，意味着实证地对待生产的技术进步，人类的解放就被还原为由技术进步决定的经济和社会的自发过程，沿着这个方向发展不可避免地要走向马克思主义的实证化。而放弃历史发展的规律性意味着把历史还原为个人的实践，解放的动力只能从个人和社会集团的意识和观念中寻找。卢卡奇求助于无产阶级的阶级意识，萨特求助于现象学意义上的意向性的自发性，阿道尔诺求助于知识分子的批判意识，霍克海默则从宗教记忆的深井中汲取拯救的信念。但是这些理论都使现代性和理性的关系变得模棱两可。哈贝马斯认为，对马克思以后的实践哲学的反思，可以使人们意识到主体哲学的范式不仅困扰着黑格尔、马克思，而且困扰着卢卡奇和法兰克福学派。只有转向交往行为理论才能拯救实践哲学的现代性批判的积极内容。

---

① 哈贝马斯：《关于现代性的哲学演讲》，剑桥，政治出版社 1987 年英文版，第 76 页。

第四章 批判理论与现代性

第一节 现代性的轨迹

现代性的诊断是社会批判理论的核心。哈贝马斯认为，从卢卡奇、科尔施到批判理论的“西方马克思主义”传统，把马克思主义的政治经济学批判和韦伯的合理化理论结合起来，提出了系统的物化和工具理性批判理论，它把批判的对象从资本主义社会逐渐转变为理性和启蒙精神。批判理论(Critic Theory)的现代性理论的轨迹基本上是从马克思的政治经济学批判和无产阶级解放的乌托邦出发，通过韦伯的合理化理论，最后走向对启蒙和现代性的总体批判；从雄心勃勃的对资本主义的跨学科的总体研究走向对启蒙和理性的抽象的哲学批判。这一现代性理论的轨迹最终使批判理论本身陷入困境，它构成了哈贝马斯的现代性规范基础重建的动机。

批判理论在西方哲学和社会科学中，以对政治统治和意识形态的批判闻名于世，最先这一理论的主要取向是马克思主义的。30年代后，随着无产阶级革命的沉寂，法西斯主义的兴起和流亡美国的经验，批判理论家渐渐远离正统的马克思主义，丧失了积极改造社会的信心，陷入了悲观主义。

在《共产党宣言》中，马克思和恩格斯认为，资本主义工业化和资产阶级革命是造就现代社会的基本力量，它一扫旧的封建社会的残余，带来社会的全面变革：“资产阶级除非使生产工具

不断地发生革命性的变革，从而使生产关系，以及与它们相伴随的社会关系不断地革命，否则就不能生存下去”。[①]生产技术和社会关系的变革也带来观念的变革。“一切固定的古老的关系以及与之相适应的素被尊崇的观念和见解都消除了，一切新形成的关系等不到固定下来就陈旧了。”[②]然而，这一过程是辩证的，它创造了新的需要、新的联系和新的可能性，同时又产生了经济危机、工人阶级的贫困化和社会的两极分化。

第一代社会批判理论家基本上接受马克思的理论，把现代性作为资本主义工业化的结果，把经济发展作为解读现代性历史轨迹的基础，把政治经济学批判作为重要的理论武器。30年代批判理论的目的在于，批判地阐明资本主义现代性的历史轨迹和它向社会主义转变的内在必然性。他们坚持辩证的立场，分析现代性中进步与退步、压抑和解放的矛盾。资本主义的现代化既是科学、工业和技术的进步过程，它又是非人道化、环境的破坏、技术的失控和政治结构集权化的消极和毁灭过程。

早期批判理论有鲜明的特点，推动了从黑格尔开启的启蒙辩证法，同时又带有马克思主义的革命色彩。

首先，早期批判理论坚持理论的总体性，对资本主义社会的经济、政治、社会和文化的关系及矛盾进行总体分析，这使它对资本主义现代性的诊断具有其他理论所不具有的优势。

其次，早期批判理论坚持方法论上的兼容性。它吸收不同学科和不同学派的理论和方法，不仅重视对社会经济结构的分析，而且重视对文化和社会心理结构的分析，从而使自己的理论具有更大的包容性。批判理论吸收了德国古典哲学、马克思的政治

---

① 马克思恩格斯：《共产党宣言》，《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1972年版，第254页。

② 马克思：《论犹太人问题》，《马克思恩格斯全集》第1卷，第443页。

经济学以及当代心理学的成果，为现代性批判提供了多方位和启发性的理论。批判理论称自己的研究是“跨学科”(supradisciplinary)的工作。洛文塔尔(Leo Lowenthal)将这一方法论特征解释为：“跨学科研究不过意味着让各个学科自行发展的同时，发展某种技术使它们相互理解又不强迫它们放弃自己的独立性和个体要求”，[①]其目的是试图克服科学和知识的分化造成的分裂以及实证主义的物化意识。

最后，早期批判理论具有批判性和实践性。霍克海默在《传统理论和批判理论》中指出，社会哲学不是一门寻找无可移易真理的科学，它应该理解为由经验工作补充和丰富的唯物主义理论，它的任务是运用辩证法的思想武器揭示社会受压抑的合理性潜能，通过批判的启蒙使无产阶级摆脱意识形态的束缚，走向对社会的现实改造。在批判对象上，它既批判传统的形而上学又批判当代实证主义。黑格尔哲学是传统形而上学思维方式的代表，在这里所有的知识都是无限实体的自我认识，换言之，主体与客体、心灵与物质、主观与客观的同一是建立在终极主体的自我认识基础上的，思想成了超越现实的独立存在。霍克海默认为，“精神既不能在自己也不能在历史中认识自己，因为精神即使不是一个可疑的抽象，也不能与现实同一”，“实际上没有这样的思想，只有根植于具体社会经济条件中的人的‘思想’，也没有这样的‘存在’，只有世界中多种存在”。[②]拒绝形而上学意味着思想走向自己的时代，放弃思想独立自存的权利，把思想理解为批判的活动。思想不能吞没存在，社会存在始终是思想产生的背

---

① 科尔纳：《批判理论·马克思主义·现代性》，剑桥，政治出版社 1989 年英文版，第 7 页。

② 霍克海默：《黑格尔和形而上学》，转引自马丁·杰：《法兰克福学派史》，广东人民出版社 1996 年版，第 57 页。

景和起作用的条件。同时他们也反对实证主义，因为实证主义在拒绝形而上学中走向另一极端，在经验的崇拜中，放弃了理性判断现实的权利，倒向了对现实的非批判屈从。批判理论强调自身的中介性，一方面不放弃哲学对同一性的追求，又认为这种同一性只能建立在经验事实的判断中。后形而上学时代哲学的唯一合理形式只能是批判理论，而且是带有社会经验内容的社会批判理论。

30 年代的批判理论总体上是在卢卡奇(Georg Lukacs)、科尔施(Karl Korsch)和葛兰西(Antonio Gramsci)的实践哲学(philosophy of praxis)哺育下发展起来的。实践哲学产生于第一次世界大战前后。第一次世界大战爆发、俄国十月革命和德国 1918 革命等历史事件，使得人们相信资本主义的崩溃迫在眉睫，在这种形势下，许多出生于大资产阶级和中产阶级家庭的年轻人转向马克思主义和社会主义。霍克海默、马尔库塞、波洛克(Frederich Pollock)、弗洛姆(Erich From)、洛文塔尔等人从第一次世界大战时就投身德国的社会主义运动，反对德国的战争政策，许多人还亲自加入了德国 1918 年这场流产的革命中。正是 20 年代特殊的历史氛围决定着法兰克福学派最初的政治倾向和对马克思理论的兴趣。正在这时，卢卡奇的《历史与阶级意识》和科尔施的《马克思主义和哲学》对马克思主义的重新解释正好满足了他们理论的需要。

卢卡奇、科尔施试图恢复马克思主义的黑格尔根源，以总体性、中介和上层建筑的相对自主性等辩证范畴来诠释时代激进化的历史经验。他们都强调，第二国际修正主义没有充分把握社会主义革命的主体条件，使马克思主义陷入了实证主义和科学主义，只有恢复马克思主义的黑格尔根源，在马克思主义内部进行一个主体实践哲学的转向，突出文化和哲学的重要性，才有可能使马克思主义摆脱危机。卢卡奇把马克思对商品和拜物教的批判

扩展为对时代总体意识物化的批判，从而使资本主义现代性的批判由政治经济学转向哲学。科尔施取消了经济和政治斗争在马克思主义理论中的核心地位，突出了思想和意识形态批判的重要性。

所谓实践哲学，可理解为与第二国际修正主义相对立的马克思主义主体性转向的产物。它反对科学主义，否认马克思主义是历史发展客观规律的科学，强调哲学的政治启蒙和意识形态批判作用，强调具有批判意识和实践选择能力的社会主体作用。“实践哲学更面向行为，更强调理论和实践的统一思想，强调工人自我组织和行动的重要性，以及工人委员会体制优先于政党和国家官僚制度作为构造社会主义的机构。”[①]卢卡奇、科尔施等人强调的马克思主义黑格尔根源、现代性的哲学解读形式、个人的自发性和文化的相对自主性等观点对法兰克福学派产生了重大的影响。但是，在法兰克福学派自我标榜的开放批判理论中，也融进了对现代性的非马克思主义理解。由于受德国社会学传统的影响，从一开始，他们就接受了韦伯(Max Weber)对现代性的诊断，把现代性作为世俗化和合理化的过程，在这个过程中不仅产生了理性主义、自由主义，也产生了实证主义意识、商品交换的经济和官僚化的国家。法兰克福学派的现代性理论是马克思—卢卡奇传统和韦伯社会学传统的汇合。卢卡奇把马克思对商品交换和商品拜物教的批判上升为对总体物化意识的批判，成为霍克海默和阿道尔诺沟通马克思主义政治经济学批判和韦伯合理化理论的中介。

卢卡奇认为，“在商品关系的结构中，可以找到一切对象化的形式，以及与它们相适应的资产阶级社会的主体性形式”。[②]

① 科尔纳:《批判理论·马克思主义·现代性》，剑桥，政治出版社 1989 年英文版，第 11 页。

② 卢卡奇:《历史与阶级意识》，剑桥，1971 年英文版，第 83 页。

人的本质以商品形式对象化，不仅决定着人与自然的关系，而且决定着人与人之间的社会交往和自我理解的形式。商品这一对象化形式预先决定着思维和行为主体同客观世界、主观世界和社会世界中任何事物发生关系的可能形式，它的本质是思维和社会关系的物化。物化可以理解为排除任何差异的同化机制，它不仅把自然界的客体，而且把人的社会关系和个人的主体性情感和意志等都作为可感知和支配的客体。这一意识结构正是资本主义生产方式的必然结果。在资本主义雇佣劳动关系中，不论是生产者，还是生产者之间的关系都物化为商品生产的要素。卢卡奇认为，这一物化的思维形式早已构成资产阶级哲学的内在原则。德国古典哲学从康德开始就同物化意识相联系。康德理论虽然无情地粉碎了上一个世纪形而上学独断论的幻想，以认识形式的合理性取代形而上学实体的理性。但是，这种理论的最终目的是要证明牛顿式的科学方法的普遍合理性，为科学主义辩护。这种独断论的批判本身也是一种独断论，因为它只承认科学的形式主义认识方法是唯一掌握现实的方法，它反映了资本主义社会物化的意识结构，本身是思维中的商品形式。

卢卡奇追随黑格尔对康德抽象理性主义的批判方向，重新提出完整的生活总体性概念，“这一概念已经克服或正在克服理论与实践、形式与质料的内部分裂，对它来说，赋予自身以形式的趋势并非是忽视具体内容的抽象合理性；对它来说，自由和必然已经结合在一起”。[①]回到具体合理性的伦理总体性概念使卢卡奇可以把理性作为超越现代性的知识分化和社会分裂的普遍和解力量，从而以一个生活世界全面合理化的社会理想作为批判资本主义社会片面的形式化和物化的尺度，使哲学重新赢得现代性诊断的优先权。

---

① 卢卡奇:《历史与阶级意识》，剑桥，1971年英文版，第136—137页。

哈贝马斯认为，卢卡奇的特殊成就在于，把韦伯合理化和马克思对商品生产形式的批判分析紧密地结合，从物化和合理化两方面分析社会劳动同生产者生活世界的分离。主体的行为和相互关系由传统具体道德价值规范的调节转向抽象交换原则的调节，使得行为者对自己和他人采取客观化态度成为可能。这种行为态度虽然可以释放科学知识的生产力潜能，却使主体和主体间的关系物化为客体和客体间的关系。资本主义的合理化模式使劳动者放弃了自己的主体性，付出了物化的代价。物化概念同时包含着对资本主义生产方式的客观解释和主观价值批判两个维度，超越了韦伯对资本主义合理化作价值中立研究的局限性。

卢卡奇的物化批判理论，是以黑格尔的辩证理性反对康德的知性分析，以生活的总体性克服资本主义社会的原子化状态。但是，如果想把黑格尔意识哲学的总体性纳入到马克思主义革命理论之中，必须找到一种克服康德知性形而上学和物化意识的社会力量，实现理论理性和实践理性、形式与质料、感性和理性、个人与社会统一与和解。卢卡奇提出了著名的无产阶级意识理论，使对知性形而上学的批判同无产阶级意识的重建相辅相成。

无产阶级不同于资产阶级，它既是历史的客体，也是历史的主体。在资本主义社会，工人的劳动具有两重性，一方面，劳动受交换规律支配，劳动异化为资本的工具；另一方面，在具体生产中，它又是人的本质对象化的活动。无产阶级在劳动中可以识破资本主义社会物化意识的迷障，把抽象形式掩盖的劳动关系还原为现实的社会关系，并通过革命对资本主义进行变革，取消商品生产这一社会劳动的抽象中介形式，使人与自然、人与人的关系回到生活世界的理解背景中来，重建普遍和解的伦理共同体。无产阶级在生产中的特殊地位，使它具有天然的

认知和实践的优先性。哈贝马斯认为，卢卡奇犯了决定性的错误，他把实践重新理论化为本体论的哲学推论。这就把马克思主义对现代性的经验研究重新纳入到传统的历史哲学之中，把理性作为历史本身自在的力量，并把无产阶级作为这一力量的化身。但是，哈贝马斯认为，无产阶级能否作为革命的主体不应建立在哲学推论的基础上，只能建立在经验研究的基础上。韦默尔认为，卢卡奇从政治经济学批判转向哲学批判是理论上的倒退，使现代性话语重新陷入黑格尔式的客观唯心主义之中。

30 年代的批判理论基本上继承了卢卡奇式的马克思主义，它公开赞成理性概念，把理性作为历史的动力和目的。作为德国古典哲学的继承者，霍克海默和其他批判理论家相信，现代性早期的资产阶级艺术、哲学和文化包含着理性潜能，但是资本主义的雇佣劳动制度和实证主义意识形态阻碍了理性潜能的实现。现代性的矛盾是德国古典哲学的现代性理想同非理性的资本主义社会现实之间的矛盾。马丁·杰(Martin Jay)在《辩证的想象》中精辟地指出："在研究所的全部著作中，其标准总是理性社会，'理性'是在德国古典传统哲学意识上来使用的，它是批判理论赖以建立的主要基础，当代的非理性总是受到真正合理选择的'否定'可能性的挑战。"①理性不是康德意义上的思维形式，它是思想和事物联结的力量。同马克思一样，批判理论相信可以依靠欧洲工人运动去释放资产阶级文化的批判潜能和资本主义生产力的解放潜能。批判理论本身作为人类解放的催化剂，通过对现实社会的批判和无产阶级的政治启蒙获得自身的价值。

但是，这一乐观主义哲学和历史信念从 40 年代开始褪色，代之而起的是一些带有怀疑主义和悲观主义的著作，如《启蒙辩证法》、《理性之蚀》和《否定辩证法》等。从 30 年代开始，他们经

① 马丁·杰：《法兰克福学派史》，广东人民出版社 1996 年版，第 73 页。

历了无产阶级运动的沉寂、法西斯主义的兴起、苏联社会主义的堕落。在流亡美国时，他们又看到资产阶级文化工业的强大意识形态整合功能，便渐渐地对无产阶级革命丧失信心，对资产阶级文化的合理性潜能丧失信心。在他们看来，资产阶级文化已经变成意识形态，现代社会科学已经完全被实证主义意识统治，资本主义社会已经通过文化工业和大众媒体的操纵瓦解了具有批判意识的个人生存空间，资本主义成了一个完全被管制的社会。在描述意义上，现代社会是一个完全合理化的社会，从古典哲学的规范意义上说，现代社会是个完全非理性化的世界。

这一现代性理论轨迹的变化主要是本世纪历史沧桑的结果，但也同批判理论家所受到的理论影响有关。早期批判理论和晚期批判理论的最大区别是，早期理论的思想基础是马克思主义，晚期理论则更多受韦伯合理化理论和悲观主义的影响。笔者认为，韦伯理论不仅是现代性历史话语的重要一环，而且是继黑格尔、马克思后对现代性理论影响最大的思想家。就本章的意图来说，理解韦伯是理解霍克海默和阿道尔诺等人理论失足的重要方面。

第二节 合理化的悖论

韦伯的思想是西方社会理论发展的重要转折点，也是现代性思想轨迹的转折点。哈贝马斯认为，韦伯是经典思想家中第一个摆脱形而上学的历史哲学前提、又坚持理性普遍主义立场的思想家。对韦伯思想的这一历史定位具有重要意义，这意味着现代性的研究可以摆脱黑格尔哲学的历史重负，从欧洲历史的具体条件出发进行研究。韦伯从欧洲现代文化和社会结构变迁中揭示了现代性的本质特征，现代性获得了一个新的社会学的语境。同时，韦伯把合理化（rationalization）作为现代社会的特征，

却又认为合理化最终结果是自由和价值的失落，这一对现代性的诊断改变了人们对启蒙和现代性的态度。从韦伯开始，悲观主义成了现代性话语中挥之不去的阴霾。

韦伯在《宗教社会论集》导言中开宗明义地提出："一个在近代的欧洲文明中成长起来的人，在研究任何有关世界历史问题时都不免反躬自问：在西方文明中而且仅仅在西方文明中才显现出来的那些文化现象——这些现象（正如我们爱认为的那样）存在于一系列具有普遍意义和普遍价值的发展中——究竟应归结为哪些事件的合成作用？"[①]支配韦伯一生学术的两大主题是：从欧洲文明中生发的理性主义是否具有世界性的普遍意义；塑造现代西方文明的合理化将给人类带来什么命运。

在韦伯那里，合理化是由两个相关过程构成的：一是文化的世俗化，二是社会组织的合理化。宗教形而上学解体导致了世界观的祛魔化（disenchantment of worldviews），在这个过程中产生了现代经验科学、独立的艺术和以原则为基础的道德和法律，这些文化知识按照自己价值领域的合理性和内在逻辑处理相关的问题，文化不断摆脱传统习惯的束缚而获得反思和学习的能力。世界观合理化的结果是文化的世俗化。经济系统从传统的宗教政治统一体中分化出来，成为相对自主的行为领域，生产者按照目的合理性行动；国家摆脱了传统的宗教和道德的合法性压力，转向按抽象的法律规则进行管理，国家职员日益脱离传统生活世界的道德和社会习俗的约束，按照形式合理化的要求行动。经济和政治的合理化使社会发生分化，形成了结构上日趋复杂、功能上日趋独立的行为系统。社会合理化即目的行为和策略行为的合理化和制度化，它提高了经济系统

① 马克斯·韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，三联书店1987年版，第4页。

运行的效率和国家的管理能力，这一过程，韦伯称之为企业科层化和国家的官僚化(bureaucratization)。韦伯的现代性理论可以概括为文化世俗化和专业化、经济的资本主义化和行政管理机构的官僚化。

哈贝马斯认为，韦伯对西方合理化的分析运用了两个不同的合理性概念。对宗教世界观世俗化的分析，韦伯是运用抽象的价值合理性概念，目的是从意识结构和世界观的合理化来分析现代意识结构的特征。现代意识结构是以世界观的非中心化(decentered)为特征的。由于不同的知识和价值领域的分化，文化领域被置于相应的合理性要求和逻辑之下，这样科学、道德和法律、艺术被相应地作为理论问题、道德—实践问题和审美问题，从属于理论知识的真理性、道德规范的正当性和主观表达真诚性的合理性标准。在这里，抽象的价值合理性，即文化知识和观念的反思性以及条理性是衡量合理性的标准。这一合理性概念与启蒙运动中的理性概念是一致的。在这个意义上说，韦伯坚持了启蒙的理想，因为他要求反思地对待已有的文化传统，并根据文化领域的普遍价值来确定具体知识的合理性。文化合理化体现为文艺复兴和宗教改革后西方出现的现代科学技术、自主的艺术和以新教伦理为依托的原则指导的伦理学。

现代科学摆脱了传统宗教和形而上学的前提，科学家以客观的观察者身份从事研究，以经验的、几乎是量化方式观察世界，摧毁了那种认为自然界是由神创造、由上帝安排的有着伦理意义的宇宙观，自然不再笼罩在神话的神秘氛围中。现代艺术也从传统的伦理和宗教关系中解脱出来，它只承担表达个人主观性的内在义务，不再承担宗教、政治和道德的教化功能。现代道德和法律已脱离传统亚里斯多德(Aristotle)式的德性伦理学的背景，脱离传统形而上学真善美的精神母体，成为专门处理规范和价值的特殊领域，“法律和道德的自主化路径产生了形式法、

世俗经验伦理学和责任伦理学”。[1]这些为人的生活方式合理化提供了理性潜能，它是西方社会合理化的文化基础。

韦伯分析社会合理化时运用的是狭义的工具理性(instrumental rationality)概念。工具理性是资本主义经济行为的基础。资本主义是以利润动机，按照工具理性组织起来的行为系统。资本主义具有以下的特征：(1)利润是资本主义生产的目的，也是衡量经济行为成功与否的标准；(2)人们以理性的有条理的方式追求利润，并受一些道德上的约束。这是企业家区别于冒险家的重要特征；(3)劳动力由法律上自由但以工资为生的阶级组成；(4)生产组织以策略合理性组织在科层体系之中；(5)它运用现代技术知识并采取竞争性市场的机制。围绕以企业家为核心的市场经济制度，法律结构和政治制度也发生相应的改变。其一是为保障市场交换的契约关系和社会的基本秩序，形成了调节市民行为的私法体系和管理国家事务的公法体系；其二是形成了保障法律强制力的国家机器。在私人经济行为和公共政治行为领域中，社会的合理化都是朝着目的合理性(purposive rationality)和策略合理性(strategic rationality)方向发展的。韦伯所说的社会合理化实质上是工具理性的合理化。

韦伯认为，西方的文化合理化和社会合理化之间不仅具有结构上的同构性，而且具有历史的因果性。韦伯试图解释世界观的合理化如何转变为建立社会秩序的力量，观念的合理性如何变化为社会合理性。但是，韦伯没有从普遍的立场出发，而是从西方特殊的合理化历史过程来阐明文化与社会的关系。韦伯的解释存在两个问题：

首先，他对文化合理化的解释立足于西方宗教这一特殊的

① 哈贝马斯：《交往行为理论》第1卷，波士顿，培根出版社1984年英文版，第245页。

文化背景中，主要探讨资本主义精神的文化前提，探讨西方禁欲主义伦理观如何转变为资本主义职业伦理，忽视了文化世界观中的认知和情感自我表达的功能。这一特定的理论取向只能看到目的合理行为方式如何体现在企业的经营者和生产者的意识中，没有注意到规范合理性和情感表达合理性在非职业生活中的表现。因此，他对西方传统的理解是狭隘的。哈贝马斯认为，韦伯过分依赖西方宗教传统对资本主义的影响，没有重视希腊和中世纪的思辨哲学和科学传统。实际上，西方世界观的合理化是沿着两个方向渗透到社会生活之中的。中世纪僧侣阶层中盛行的禁欲主义伦理观通过新教徒转变为勤俭、守时和刻苦的职业伦理。这是宗教信仰伦理学向世俗信念伦理学的转变。那些中世纪后期的烦琐哲学学者、文艺复兴时期的工程师和艺术家则释放了传统哲学的知识潜能，并使之成为日常交往和文化活动合理化的力量。如果从这个方面考察世界观合理化对社会合理化影响，就不能像松巴特(Werner Sombart)、韦伯、特洛尔奇(E・Troeltsch)和舍勒(Max Scheler)等人那样仅仅关注宗教文化与资本主义精神的关系，应该重视现代经验科学和世俗人道主义文化与生活世界合理化的关系。

其次，韦伯把资本主义的经济和国家作为世界观合理化潜能释放的正当领域，但问题是，现代国家和资本主义的企业制度是否是现代意识结构的充分体现，资本主义现代化模式是否具有普遍意义。哈贝马斯认为，韦伯没有明确区分世界观合理化的内在逻辑同它的资本主义实现形式，把资本主义的历史命运等同于理性和合理化的必然结果，这一重要的混淆影响了韦伯对现代性的评价。

现代社会变迁的本质是社会的合理化和现代化，然而，韦伯对它的情感却是矛盾的。一方面，韦伯认为，现代化是世俗化、祛魔化、理智化的过程。合理化意味着理性的增长、个人的

自由，在这个意义上，传统社会的现代转向，标志着人类历史的积极发展。在这个意义上，韦伯是启蒙的信徒。但是，合理化的结果却与启蒙理想背道而驰。传统世界观的解体，意味着由实体性理性(substantive rationality)转变为形式的理性(formal rationality)，在这一理性框架中，只有工具性的知识可以得到合理的证明，而价值和规范是无法通过理性证明的，它们也就没有存在的权利。文化合理化只是工具理性的合理化。完全启蒙的世界是一个没有意义和价值的世界。由于工具理性具有合理化的优势，资本主义的现代化只能释放工具理性的潜能，与这种合理化相适应的经济和政治制度使人完全失去了自主性，成了被动执行系统命令的存在物。完全启蒙的世界是一个组织化的世界，是一个受非人格力量统治的世界。自由的失落和意义的失落(loss of freedom/loss of meaning)成了韦伯对现代性的基本诊断，它们成了后人对启蒙和现代性理想反思和批判的两大主题。

韦伯的两大诊断对所有严肃思考现代性的人都是一个挑战。接受韦伯的结论意味着接受悲观主义，拒绝这一诊断则与事实不符。哈贝马斯说："这两大论题直到今天仍然是怀疑社会进步的社会科学意识形态的主要依据，世界观的合理化确立了不同符号系统的合理性，却导致形而上学、宗教世界观意义统一体的解体和价值领域内不同要求的冲突。"①这一现代性的症状早就被黑格尔诊断为伦理生活的分裂，并把克服这一分裂理解为哲学的使命。韦伯又重新在社会学行为理论背景中提出这个问题。

但是，哈贝马斯认为韦伯的诊断是不可信的，它是以过时的宗教和形而上学世界观作为参照系的。从现代世界观来说，价值领域的分化并不一定导致价值之间不可调和的冲突。韦伯认为，

① 哈贝马斯：《交往行为理论》第1卷，波士顿，培根出版社1984年英文版，第245页。

传统的宗教和形而上学的文化世界观的解体必然导致从一神教到多神教，在价值观上必然导致从绝对主义到相对主义和虚无主义。这一立论站不住脚。只有当人们从价值的内容而不是从形式来理解价值的合理化，才会把传统的瓦解理解为理性的瓦解。而在后形而上学时代，理性的同一性已经从内容转向观念的证明形式本身。科学、道德、艺术的分化只是认知结构的分化，从中不能推出价值冲突的结论。价值的冲突是具体的经验动机和利益的冲突，而不是文化价值领域本身的冲突。资本主义时代之所以出现价值虚无化的倾向，是因为它按照个人利益原则利用文化资源，在这个过程中，那些有碍于资本主义生产和管理的价值取向就被压抑了。一旦金钱代替了传统价值作为行为调节的力量，价值虚无化时代就到来了。

韦伯把新教徒式的企业家作为目的合理性和价值合理性结合的典范。从这一理想的人格形象出发，反观现代生活方式，合理化的悖论就出现了。新教伦理虽然是资本主义精神的起源，却是社会进一步合理化的障碍。“局限于专业化的工作，弃绝它所牵涉的浮士德式的人类共性，是现代社会任何有价值的工作得以进行的条件，而其得与失在今天必然是互为条件的。”①以这种方式实现人的生命价值意味着同追求完整和美的时代的分离。“当竭尽天职已不再与精神和文化的最高价值发生直接联系的时候，或者，从另一方面说，当天职观已转化为经济冲动，从而也就不再感受到了的时候，一般地说，个人也就不再找什么理由为之辩护了。”②人的行为动机的外在化意味着人本身就不再成为自身的目的，它成了一架赚钱的工具。那种生气勃勃地为自己的使命献身的个人就消失了。

---

①② 马克斯·韦伯:《新教伦理与资本主义精神》，三联书店 1987 年版，第 141、142 页。

价值的失落也必然带来自由的失落。一旦行为者不再把价值合理性作为追求的目标,就意味着行为完全工具化。一旦经济和法律秩序的规则成了行为合理性的准绳,并把人完全纳入到科层组织的功能之中,个人就失去了自由选择自己价值和生活目标的能力。当禁欲主义者从修道院的斗室进入日常生活,形成了庞大的近代经济秩序,"而这种经济秩序现在却深受机器生产的技术和经济条件的制约。今天这些条件正以不可抗拒的力量决定着降生于这一机制之中的每个人的生活。而且不仅仅是那些直接参与经济获利的人。也许这种决定性作用会一直持续到人类烧光最后一吨煤的时刻。巴克斯特认为,对圣徒来说,身外之物只应是'披在他们肩上的一件随时可甩掉的轻飘飘的斗篷'。然而命运将注定这斗篷将变成一只铁的牢笼"。①

韦伯对现代性的诊断是从宗教伦理学出发的,他把新教徒作为规范合理性和目的合理性相统一的人格化身,并把宗教的衰落与现代经济和国家组织视为自由和意义失落的原因。哈贝马斯认为,这一结论是错误的。宗教的衰落和现代社会结构的形成本身并不是自由和意义失落的原因。只有文化的合理化瓦解了传统文化的权威,却没有找到文化领域之间相互沟通、专业文化同日常生活沟通的机制,文化合理化才会导致意义的失落。只有体现在现代经济和行政管理系统的目的合理性不仅作为调节系统内部和系统之间的原则,而且作为调节社会生活领域的直接力量,从而排斥了道德—实践理性和审美合理性等交往能力的作用,才会导致自由的失落。韦伯提出了文化现代性的理想,但却没有从现代文化合理性所有方面重建现代性的社会合理化理想,没有从社会政治民主、道德的普遍化及通过反思的意志形成(discursive will-formation)等方面理解社会的合理化。他同早期黑格尔一

① 马克斯·韦伯:《新教伦理与资本主义精神》,三联书店 1987 年版,第 142 页。

样，把自己的规范理想建立在古代社会理想和伟大宗教的精神教诲上。因此，韦伯只能悲叹雅典文化的兴盛不再出现，伟大而又全新的先知不再再生，人类已经走上价值虚无主义的不归之路。

韦伯的现代性理论是启蒙的辩证法的继续，他用合理化来描述现代化，其初始动机是想把握现代化的积极意义。在韦伯时代，理性概念不仅具有描述意义而且具有规范意义，理性意味着人之为人的基本条件，当韦伯把现代化称为合理化，意味着他仍然坚持启蒙讴歌的理想。祛魔化(disenchantment)意味着摆脱幻想和自我欺骗，获得本真性，自然和社会的非圣化(de-sacralization)，意味着精神的觉醒。合理化是启蒙过程，但启蒙的结果却是一个苍白荒凉的宇宙图景。韦伯在现代性话语中的影响来自他对现代性的诊断，他不仅看到现代性中存在的问题，而且否认现代社会具有自我拯救的能力。韦伯成为现代性话语的转折点。韦伯对现代性的社会学解读同尼采对理性的批判相结合构成启蒙的否定辩证法基本思路。福柯和后期批判理论都是如此。哈贝马斯则认为，完全可以从交往行为理论出发重新阅读韦伯，既坚持韦伯的理性普遍主义的立场，又不陷入他的命定论，既坚持他对时代诊断的批判内涵，又不陷入他的悲观主义。他在《交往行为理论》中把韦伯作为现代性的社会理论重建的起点，正是要通过重新阅读韦伯来克服晚期批判理论的局限性，克服后现代主义和新保守主义的反启蒙和后启蒙的有害倾向。

哈贝马斯对韦伯批判性解读的基本结论是：首先，韦伯对世界合理化的分析具有普遍意义。现代意识结构是非中心化的世界观。传统的实体性的理性分解为三种相对独立的理性复合体：认知—工具合理性、道德—实践合理性和美学实践的合理性，与这三种理性相适应的知识和观念是科学与技术、道德与法律、艺术和爱，这三种知识如果同利益结合起来就构成相应的生活秩序。其次，应该从道德实践角度，不能从个人职业伦理角度考察

生活世界的合理化。生活世界合理化具备三个条件:(1)文化价值领域的合理性需要同相应的知识话语相联系,以便使知识的生产和传递能按照其本身的有效性要求专门化,从而促进文化的合理化;(2)专业化的知识话语中的合理性潜能反过来应传递给相应的日常交往的生活世界,促进人的行为合理化;(3)文化价值领域应以平衡方式制度化,使相应的生活秩序各得其所,不相干涉。如果满足这三个条件,理性化就不仅是传统的解构,而且是社会合理化的重构。

但是,遗憾的是,霍克海默和阿道尔诺等人并没有循着这个方面发展韦伯的思想,反而退回到历史哲学模式,把韦伯对现代性的诊断还原为启蒙的命运。

第三节　工具理性批判

工具理性批判在哈贝马斯看来,是马克思政治经济学批判的韦伯主义转向的产物。马克思认为社会合理化的动力是生产力的发展。经验知识的积累、生产技术的改进和生产能力的广泛动员体现了社会的合理化,而资本主义生产关系和上层建筑是生产力发展的阻碍力量。这样,无产阶级对资本主义生产关系和上层建筑的实践改造和革命被赋予促进社会合理化的作用,通过革命可以释放资本主义社会生产条件中生产力的合理性潜能。因此,社会合理化包括生产力自身的发展和社会关系的合理化。韦伯则认为,资本主义经济和政治制度并非是生产力发展的障碍,而是生产力发展的条件。资本主义的生产关系(现代企业组织形式)和上层建筑(合理化的法律和政治系统)同生产力一样是西方理性主义的实现形式。但是,他认为,目的合理性的发展不是人的自由的实现,相反,工业生产和现代官僚制使人日益陷入无法挣脱的铁笼子(iron cage)。后期批判理论接受了马克思主义关于科学技术

和生产力发展是社会合理化原动力的命题，又接受了韦伯对社会合理化的消极评价，结果使批判理论日益陷入悲观主义。

当批判理论接受韦伯的合理化理论后，霍克海默等人就不再像马克思那样，把生产力发展看作历史发展的动力，而是把它视为政治统治的工具。工具合理性潜能释放出的生产力不是起到社会解放的作用，而是起到稳定正在异化的生产关系的作用。在资本主义社会，科学技术已经成了新的资产阶级意识形态，它为资本主义提供了新的合法化基础。

用韦伯来修正马克思主义，使批判理论陷入了困境，对这一困境，韦默尔作了深刻地分析："他们从韦伯那里接受了进步的否定辩证法，同时又批判他形式和工具的合理性为畸形的合理性，这就使得他们无法构想一个符合更高(emphatic)理性概念的合理社会的可能性。这一更高的理性概念将包括自由、正义和幸福，从而能提供一个制高点，从它出发可以把20世纪的合理化社会批判为'非理性'的"。[1]工具理性批判是黑格尔、马克思和韦伯理论的综合。它的规范理想是黑格尔普遍和解的理性概念，现代性诊断的基本依据是韦伯提出的自由和意义失落两大主题，它的方法是马克思的内在批判或意识形态批判方法。

黑格尔的理性概念是批判理论赖以建立的基础，理性不是康德哲学意义上的思维形式，而是主体与客体、理论与实践的统一力量。但是，在现代文化中，理性已经堕落为形式化和工具化的思维能力。人类要重新掌握自己的命运，就必须把理性置于终极价值和目的的裁判者的地位，理性应该回到被知性占据的场所。工具理性批判的意图正是要恢复理性的地位。哈贝马斯认为，经典思想家对生产力和工具理性评价各不相同，但是，他们

---

① 理查德·丁·伯恩斯坦编:《哈贝马斯和现代性》，剑桥，政治出版社1985年英文版，第44页。

都有一个共同的倾向，不愿意把工具理性合理化等同于社会的全面合理化。他们看到，资本主义社会的合理化是目的行为和工具行为的合理化，但都向往全面的社会合理性前景的出现。马克思提出自由人联合体的理想，韦伯向往恢复伦理上合理的生活方式，霍克海默向往通过"模拟"(mimesis)恢复自然与人的和谐关系。但是，这种全面和解社会的未来图景都无法像工具理性那样在理论上得到明确规定，因为他们都坚持狭隘的目的合理性概念，因而无法包容只有从交往理性才能阐明的人类关系自我调节和个性自我实现的理想。理想和现实存在着紧张的张力。

批判理论的基本理论范式是内在批判方法。内在批判依赖主体与客体、特殊与一般、理想与现实、潜能与实在之间的张力。这一张力是以具有批判意识和实践能力的个人和社会集团存在为前提的，批判理论正是从这一人类解放的社会条件入手来诊断现代性的。早期批判理论按照卢卡奇的主客体统一的实践哲学来解释理论批判的实践意义。对物化意识的批判和无产阶级的政治启蒙具有克服现代性内部分裂的力量。但是，霍克海默等人没有按卢卡奇的历史哲学模式来先验地确定无产阶级的地位和使命，而是运用弗洛伊德(Sigmund Freud)的心理分析方法从经验上分析不同阶级的心理结构。历史的剧变和心理的创伤使他们渐渐丧失了对无产阶级的信心。他们认为，一旦具有批判意识的个人和阶级消亡，内在批判便失去了运作的条件。主体与客体、特殊与一般、理想与现实之间只有还存在理性批判的中介所创造的空间时，人类的自由才能得以维持。现代性早期还存在着生气勃勃的具有批判意识的个人，但是，随着资本主义统治的加强，实证主义意识取代理性的批判意识，个人批判所创造的空间消失了。与此同时，随着科学技术成为生产力发展的主要力量以及无产阶级生活条件的改善，批判和革命意义上的无产阶级已经解体。由于不存在马克思主义意识形态批判的社会阶级前

提，他们便由传统的意识形态批判转向工具理性批判。工具理性批判的要义在于强调，如果没有一个能把生产力用于人类解放目的的积极社会力量存在，工具理性的增长恰恰是理性的失落，正如霍克海默的《理性之蚀》书名昭示的。这样批判理论就完全倒向韦伯，也使现代性解放理想同现代性现实之间的矛盾更加突出，批判理论在这种夹缝中挣扎，上演了一场上帝与魔鬼的斗争剧，最后与韦伯一样完全陷入悲观主义。

霍克海默强调形式合理性是“现代文化工业的基础”。所谓形式合理性就是韦伯意义上的目的合理性，它是指在一定的边界条件约束下对手段和行为策略最优化的选择能力。它的合理性是由行为目的是否成功来衡量，通过经验科学的积累和学习过程不断改进的。但是，这种合理性能力的提高与人们对目的的合理选择和价值的合理确定无关。霍克海默同意韦伯的看法，形式合理性取代传统的实质合理性是现代工业文明的特征。但与韦伯不同的是，他从德国古典哲学的理性概念出发，把这种合理性作为理性的否定。韦伯所说的形式合理性或目的合理性，霍克海默称为工具理性，其批判的意图昭然若揭。因为在德国古典哲学中，理性涉及的不是手段和工具选择的合理性，而是目的和价值本身的合理性，前者是知性能力，后者才是理性能力。霍克海默说：“当初构想理性观念时，所指的不仅仅是对目的和手段关系的调节，理性被认为服务于对目的的理解和决断。”[1]

霍克海默对现代性的诊断是以韦伯理论为基础的，现代文化是由客观理性向主观理性的转变，现代社会是由自由竞争资本主义向有组织的国家资本主义的转变，在这个过程中，生命的意义和个人的自由面临着危机。现代性的历史轨迹是从人类的解放走向自我奴役。

---

① 霍克海默：《理性之蚀》，纽约1974年英文版，第10页。

(1) 宗教和形而上学世界观由于自身合理化的内在逻辑必然自我解体,这一过程是不可逆的、合理的,启蒙对神学和本体论哲学的批判符合世界观合理化的要求。

(2) 合理化世界观一旦克服神话世界的统治,就促使了现代意识的诞生。这一现代意识的特征是文化价值领域的分化和相对独立性的建立,其结果是信仰和知识的主观化,艺术和道德同命题的真理性无关,甚至科学也放弃了古典哲学的真理概念,单纯由它在工具行为中的效果来决定自己的价值,理性完全主观化了。

(3) 知识和信仰的主观化意味着理性仅仅是个人和人类生存的工具,它失去了实现精神统一的力量,这样相互独立的知识和价值的冲突就无法调和了。理性的主观化瓦解了人们相互理解的客观意义背景,瓦解了生活世界统一性和社会统一性的基础。

(4) 主观化和工具化的理性与资本主义社会经济和政治制度相结合就会产生各种越来越密集地控制人的行为的社会机构,从而瓦解人类生存的自由空间。

霍克海默运用黑格尔客观理性批判主观理性,得出了与韦伯一样的结论。理性的主观化实际上是韦伯所说文化的世俗化和精神的祛魔化。主观理性把世界视为非伦理的、机械的、量化的世界,理性是价值中立的手段和目的之间的协调。而古典哲学的客观理性"关注的不是手段和目的的协调,而是概念,——虽然今天它们听起来很神秘——关注的是最高的善的理念,人类命运问题,实现终极目的的方式问题",①"客观理性的哲学体系暗含着这样的信念,能够发现包容一切的存在的基本结构,并从中推论出人类的命运"。②现代文化的主观化使这一理性失落了。自然的非圣化(de-sacralization)使现代科学脱离传统的宗教和形而上学宇宙观,规范的主观化使道德成为与超越存在无

①② 霍克海默:《理性之蚀》,纽约 1974 年英文版,第 5、12 页。

关的主观规范，艺术的自主化使艺术成为与认知功能和行为调节功能无关的主观情感的表达。形而上学和宗教世界观的解体使得意义统一性瓦解了，它损害了社会主体相互理解和相互协调的能力。哈贝马斯认为，霍克海默把意义的失落归结为文化主观化，归结为神学本体论和宇宙本体论的衰落，是片面的，其原因在于，他仍然肩负着古典哲学过分沉重的理性观。正如韦默尔所说，在后形而上学时代，实体理性是无法安身的。霍克海默对文化现代性的批判完全是以过时的理性观为基础的，因此，不能充分认识文化主观化的解放意义。

霍克海默从理性的主观化推论出意义失落的结论，从社会合理化中推论出自由失落的结论。他认为，19 世纪是现代性的历史转折时期，在文化上表现为世俗人道主义和现代科学完全取代了宗教和形而上学，在社会上表现为自由资本主义向垄断和国家资本主义转化。早期现代性中，自由是建立在个人主义文化和社会经济条件之上的，这些条件在现代社会已经消失了。

霍克海默对现代性的经验分析也是从韦伯出发的。新教禁欲主义把道德权威内在化，以抽象原则为基础的伦理规范安排世俗生活，起到了瓦解传统权威的作用，提高了个人的独立性和自主性。“对俗世的自我保存意志的否定有利于永恒灵魂的保存，基督教以此肯定了每个人的无限价值，这一观念甚至渗透到非基督教和反基督教的西方传统之中。诚然，代价是对生命本能的压抑，而且这种压抑从来就不是成功的——虚伪充斥着我们的文化。尽管如此，内在化正好高扬了人的个性，通过否定自己，模仿基督的牺牲，个人同时获得一种新的维度，一种安排世间生活模式的理想。”[1]以禁欲主义为道德基础的个人主义是早期现

① 霍克海默：《理性之蚀》，纽约 1974 年英文版，第 137—138 页。

代性的基本特征，它是自由竞争资本主义和政治自由主义的核心。“这种个人主义认为，社会进步是通过市场上相互分离的利益自发相互作用来表现的。个人作为一种社会存在物，只有当他靠牺牲短暂的直接的享受来追求他的长远利益时才能维持。”①但是，这种个人自由主义随着经济组织的复杂化和国家的干预日益受到威胁，按照目的合理性组织起来的行为系统日益取代个人的价值信念成为决定人的行为的力量。阿道尔诺把这一社会称为“被管制的世界”(administrated world)。

这一分析是韦伯理论的继续。韦伯认为，随着经济和行政组织的官僚化，行为动机不再依赖行为者的价值判断，组织本身的命令代替了那些主观上仍相信自己是按普遍功利主义行动的动机。不论在职业生活中，还是在日常生活中，个人都失去了依据价值进行行为定向的能力。韦伯的分析是以组织社会学的分析为依据的。霍克海默更多地从心理分析上揭示社会结构改变对自由的危害。他认为，从自由竞争资本主义向有组织的资本主义转变，意味着自我拯救和自我实现的个人认同模式向通过社会组织来实现自我肯定的模式转变。主体越来越由内在超我(superego)的指导转向被动地适应他们的生存环境。“正如今天的生活日益屈从于合理化和计划一样，个人的生命，包括他最隐秘的冲动，即以前是他的私人领域的一切，现在都必须考虑合理化和计划。……以前现实是与理想相对应、相对抗的，理想是由自主的个人阐发的，现实性应该按照这种理想来塑造。今天，这种意识形态已经妥协并让位于一种进步的思想，这种思想不知不觉地把现实性上升到理想性的高度。所以适应已成为一切可以想象的主体性的标准。主观化和形式化的胜利也是现实性的胜利，它作为绝对的至高无

① 霍克海默：《理性之蚀》，纽约 1974 年英文版，第 138—139 页。

上的权力同主体相对抗。”[①]霍克海默不否认，现代社会扩大了个人选择的范围，但是，理性的主观化取消了道德和价值选择的客观基础，自由已变成个人主观任性的代名词。在早期资本主义社会中，个人的行为是由内心道德引导的，现代资本主义社会，人的行为是由外在组织引导的，自由的性质已经改变了。

总之，现代性的辩证法在于：在文化上，工具理性成为合理性的典范，道德实践理性和审美实践理性处于边缘化的地位；在社会中，经济组织和国家日益成为核心机构，个人处于边缘化的地位。

第四节　现代性与《启蒙辩证法》

对启蒙和现代性更为激进的批判体现在《启蒙辩证法》这本被公认为最难读的书中，这本书不论从内容到形式都是对传统思想方式的挑战。霍克海默和阿道尔诺两位合著者究竟谁对这本书影响更大一直是学术界争论的问题。但是，大多数研究社会批判理论的学者都认为，这本书更代表着阿道尔诺的思想。该书一反常规，由一篇有关启蒙的长文、两篇附录和一些长短不一的札记构成，书中充斥许多尼采式的警句、格言和比喻。该书的语言和形式都体现了阿道尔诺的风格。

哈贝马斯把《启蒙辩证法》作为对晚期批判理论的反思的重要版本，因为它充分暴露了工具理性批判的困境，并且潜藏着后现代主义的理性整体批判的危险倾向。正是这一危险倾向引起哈贝马斯的担忧，“同尼采一样，他们两人都把理性批判激进化到自我指涉(self-reference)的程度，换言之，直到这一批

① 霍克海默：《理性之蚀》，纽约 1974 年英文版，第 95—96 页。

判开始自毁根基”。[1]如果说理性和启蒙从来都只能作为工具合理性，那么人类只能从超理性的东西中寻找克服理性工具化的力量，批判理论就取消了自己的理论前提，并有可能陷入非理性主义。

在《启蒙辩证法》中，他们把马克思、韦伯、卢卡奇对特定文明形态的批判扩展到对整个文明史的批判，把资本主义现代性的批判扩展为广义的启蒙历史的批判。但是，他们同后现代主义仍然有区别，因为霍克海默和阿道尔诺仍相信，“启蒙的批判是为了积极的启蒙概念，即不再与盲目统治相纠缠的启蒙概念提供一条道路”。[2]虽然他们对启蒙丧失信心，但并未放弃启蒙的信念，启蒙辩证法实际上是“没有希望的希望”。

哈贝马斯认为，“在启蒙的传统中，启蒙的思想总是被理解为神话的对立面和神话的反对力量”。[3]作为神话的对立面，它以非强制的合理论证代替盲目的世代相传的非理性信仰，作为神话的反对力量，启蒙思想使人获得真知灼见，并转化为人行为的合理动机，从而摆脱集体力量的束缚。但是，霍克海默和阿道尔诺对这一朴素的信念提出了挑战。他们认为启蒙和神话之间存在着秘谋关系，“神话已经是启蒙。启蒙反过来又变成神话”。[4]启蒙过程是人类寻找自我同一性的过程，在这个过程中人逐渐摆脱对自然神秘力量的恐惧，成为认知和行为的主体，建立人类的主权。但是，这一人类解放过程，最终却导致主体对自然的压迫、对他人的统治、对内心自我的强制。

霍克海默和阿道尔诺以目的合理性来解释启蒙。“启蒙的纲

① 哈贝马斯：《现代性的地平线：哈贝马斯访谈录》，上海人民出版社 1997 年版，第 146 页。

②④ 霍克海默、阿道尔诺：《启蒙辩证法》，纽约 1972 年英文版，第 xvi 页。

③ 哈贝马斯：《关于现代性的哲学演讲》，剑桥，政治出版社 1987 年英文版，第 107 页。

领是世界的祛魔化、神话的消失以及知识取代幻想。"[1]但这种精神的理智化和条理化以形式合理性为原则:"对启蒙来说,任何不符合计算和功利规则的东西都是可疑的。"[2]启蒙是以形式的抽象的同一性原则把握世界:"形式逻辑是同一科学的大学校,它给启蒙思想家提供算计世界的公式。柏拉图晚期著作中把理念等同于数恰恰表达了一切非神话化的渴望:数字成了启蒙的规则。数量关系也支配着资本主义法律和商品交换。"[3]建立在同一性基础上的重复原则是神话和启蒙共同遵守的原则。神话以拟人化的方式把一切无生命的东西等同于有生命的东西,启蒙把有生命的事物等同于无生命的物质。支配神话和启蒙的共同动机都是对世界的恐惧和主宰世界的欲望。启蒙自以为征服了神话,但不过是以新的形式重复了神话的逻辑,神话和启蒙是相互交织的。启蒙的动机是要脱离起源的神话走向理性的自觉。如果同神话的疏远意味着解放,启蒙是成功的,启蒙用神话建立的同一性逻辑征服了神话。但是,只要启蒙按照神话的原则去批判神话,神话的力量总是启蒙过程中滞留不去的因素,它不时地把启蒙拖回到神话之中,启蒙和神话一样既是主体性的解放又是对自然的奴役。

霍克海默和阿道尔诺从人与自然和人与人关系的异化来解释启蒙的悖论。《荷马史诗》中奥德赛(Odyssey)的历险说明启蒙不可能实现人的解放:"这些片段告诉我们的是危险、狡猾、逃避和自我强加的断念(abstinence),学会征服危险,获得自我同一性,告别古老的与内在和外在自然融为一体的至福"。[4]启蒙追求的主体性是以放弃自然的赐福和自我压抑为代价的。奥德赛为了拒绝塞壬(Siren)歌声的诱惑把自己捆在帆船的桅杆上,

---

①②③ 霍克海默、阿道尔诺:《启蒙辩证法》,纽约 1972 年英文版,第 3、6、9 页。

④ 哈贝马斯:《关于现代性的哲学演讲》,剑桥,政治出版社 1987 年英文版,第 109 页。

这一情节在霍克海默等人看来具有非常复杂的意义。塞壬的歌声使人想起人与自然共呼吸的幸福,这种幸福是人靠自身力量无法拒绝的,奥德赛只有靠绳索来强迫自己。他强迫自己拒绝塞壬歌声的诱惑意味着为了自己的同一性放弃与自然的联系,意味着自我压抑。"人本身去掉自然意识时,人在生活中维持的一切目的,社会进步,一切物质和精神的提高,以及意识本身都无意义了,而手段作为目的被提高到登峰造极的地步(这种情况在晚期资本主义制度中具有肆无忌惮的疯狂性),这在主体的原始历史中已经可以感觉到了。"①为了统治自然而牺牲人的自然本能和欲望正是工具理性的要求。"文明的历史是牺牲的内化的历史。换句话说是断念的历史。"哈贝马斯对这一批判的主旨作了总结:"以压抑他们的内在本能为代价学会统治外在自然这一人类塑造自我同一性的形象提供了一种描述模式,在这里启蒙过程显示了它的两面性(Janus-face)。断念、自我掩饰、自我与他的本性交往的中断,这一代价正是牺牲内向化的结果,自我一旦智胜神话,就会再一次被命运所征服。"②霍克海默和阿道尔诺试图证明,完全理性化的世界似乎是一个清醒的世界,实际上是陷入了身不由己的可怕物化状态中。这是原始的自然力量对那些自以为获得完全解放了的人的复仇。"启蒙的内在标志是对客观的外在自然的统治和对内在自然的压抑。"③

启蒙不仅是自我牺牲、自我放弃,而且是自我欺骗。霍克海默和阿道尔诺认为,启蒙受自我保存的冲动支配。自我保存、自我主宰、自我统治成了启蒙至高无上的目的,为了这一目的,人必须放弃幻想,学会欺骗。他们以奥德赛冒险必须穿行的狭谷

---

① 霍克海默、阿道尔诺:《启蒙辩证法》,纽约 1972 年英文版,第 54 页。

②③ 哈贝马斯:《关于现代性的哲学演讲》,剑桥·政治出版社 1987 年英文版,第 109—110、110 页。

比喻人类文明的处境："除了选择穿行于西拉和卡利布利斯外没有别的路，这一事实不过是以神话形式表达了激流对一艘破旧小船的冲击力。"①人在自然面前本来是软弱的，他不得不靠欺骗和智谋取胜代表自然力量的神力。"欺骗是背叛特殊性的理性的标志"，②作为资产阶级原型的奥德赛已经学会了以这种方式处理自然和他人，或者把它当作敌人，或者把它当作自己的工具。

启蒙不仅是牺牲、欺骗，而且是压迫和统治。为了统治自然，人必须学会控制自己和统治他人，在阶级社会中，自我同一性的建立总是以对他人的统治为前提的。自我牺牲和对他人的压迫是西方文明史的秘密。这样，霍克海默和阿道尔诺就把启蒙看作人类的自我毁灭过程，看作人与自然、人与自我、人与人关系的异化过程。这种异化和自我毁灭过程的根源在于人类根深蒂固的自我保存本能，而服务于自我保存本能只能是工具理性。工具理性必然使生产力变成破坏力，理性变成非理性，解放变成新的压迫，文明退化为野蛮。

在霍克海默和阿道尔诺看来，启蒙的工具理性不仅导致人与自然、人与人、人与自我关系的异化，而且导致文化的堕落。在《启蒙辩证法》的导言中，他们说："理性决不是在理性赤裸裸表现出来的那个阶段，而是一开始不仅在思想上，而且在实践中都有自我毁灭的趋势"。③这一论断构成他们现代文化批判的基调。他们认为现代文化，包括科学道德和艺术已经完全工具理性化了，已经变成非理性统治的意识形态。科学已经变成实证主义意义上有用的技术知识。为了技术上的有效性，科学放弃了成为理论知识的要求。"当思想被归结为数学公式时，世界只能以它

①②③ 霍克海默、阿道尔诺：《启蒙辩证法》，纽约1972年英文版，第58、62、xvii页。

的尺度被认可，一切作为主观理性的成就所表现的东西，一切存在的东西都从属于逻辑公式，理性适应的是以直接形式表现出来的东西。"[1]现代科学知识的有用性和精确性是以理论教养的全面退化为代价的。这种知识放弃了对事物本质的认识，把对象还原为直接通过经验给予的一切，取消了事物的本质性、历史性和全面性。霍克海默和阿道尔诺以辩证思维反对逻辑实证主义的形式主义，强调对事物的认识不能局限于抽象的时空关系，应该把事物理解为有中介的历史的东西，把握事物同主体的多方面联系。这一批判有其合理性，但哈贝马斯认为，他们的批判走向了另一极端，从对实证主义科学观的批判上升到对整个现代科学的拒绝，认为现代科学已经完全被工具理性同化，堕落为统治和权力的工具。

同反对形式主义科学一样，霍克海默和阿道尔诺也反对形式主义道德。形式主义道德撇开道德的具体内容，单纯强调道德形式的普遍性，使得道德成为空洞的教条。这种道德与其说是道德的，不如说是非道德的，因为只要赋予自己的行为以普遍性，罪恶也可以成为道德。一切资产阶级思想，尤其是资产阶级道德规范和绝对无视道德标准的生活方式，都具有趋向于对立面的倾向。康德的道德理论与尼采和萨德(Marquis de Sade)的非道德主义理论之间没有本质区别。

最后，霍克海默和阿道尔诺证明，在文化工业中，艺术已堕落为单纯的娱乐，失去批判和乌托邦的内涵，成为纯粹的意识形态。传统艺术既是对现实苦难的抗议，也是超越现实的乌托邦，艺术通过作品的风格表现人的个性追求。这种风格是艺术审美品质的基本要素。"艺术作品中那些使之超越现实的因素肯定是不能同风格分离的，但这并不包含在任何可疑的形式与内容、内

① 霍克海默、阿道尔诺：《启蒙辩证法》，纽约1972年英文版，第27页。

在与外在、个人与社会的现实和谐之中，只能在充满激情地追求同一失败的不和谐特征中寻找。”[①]艺术失去了风格，就如人失去了灵魂。艺术失去了风格，就会堕落为廉价的大众消费品。现代艺术充斥着虚假的风格，宣扬的是形式与内容、内部与外部、个人与社会的完全统一与和谐。这种和谐必然是虚假的，因为真正的艺术总是表现追求统一的失败，从而赋自己以批判的意义。“文化工业用不存在的要求，来证明社会上的胡作非为。”[②]它说明了启蒙已倒退为意识形态。

霍克海默和阿道尔诺这一对文化现代性的解读说明，在晚期资本主义现代性中，由于理性的主观化，已经使科学、道德和艺术全面堕落。理性已堕落为工具理性，成为自我保存和非理性统治的工具。随着早期文化中的宗教和形而上学因素被根除，文化与社会之间失去了批判和调节的中介，文化已经被社会同化。“在文化现代性中，理性被剥夺了其有效性要求，被吸收到纯粹的权力之中。”[③]理性失去曾经拥有的对现实的判断能力，失去了根据理性区别有效性和无效性的标准。启蒙和理性不再是人类拥有的正义之剑，它本身就是统治的工具。它已经同权力同流合污了。

这一解读在哈贝马斯看来是片面的。他认为《启蒙辩证法》没有公正对待文化现代性的合理内容和现实表现的复杂性。

首先，他们没有认识到传统世界观的解体和文化价值领域的分化并不会必然导致理性的工具化。科学、道德和艺术从宗教和形而上学母体中分化出来，意味着实体性理性转向理论话语

①② 霍克海默、阿道尔诺：《启蒙辩证法》，纽约1972年英文版，第130—131、xvi页。

③ 哈贝马斯：《关于现代性的哲学演讲》，剑桥，政治出版社1987年英文版，第113页。

证明的程序合理性，它把相应的知识置于真理性、正义性和趣味性的要求之下，理性从这些要求出发可以获得对传统文化的批判立场。霍克海默等人所言的理性主观化从文化的反思性来说，体现的正是现代性特有的主体自由的经验。只有把这种主体理性放在以个人为中心的主客体模式之中，理性的主观化才会导致工具化，因为从个人的目的和意图出发，一切他人和事物都物化为达到自己目的的工具和手段，理性也就成为调节目的和手段关系的能力。在交往行为理论背景中重新理解现代性文化，不仅不会得出启蒙必然导致普遍异化的结论，而且还能看到文化现代性的成就。

其次，晚期资本主义社会理性是否完全堕落为工具理性，是否成为单纯的谎言，是否成了为现实统治辩护的意识形态，不应该诉诸历史哲学的推论，而应该通过经验的研究。霍克海默和阿道尔诺对现代科学包括社会科学采取全盘否定的态度，使得他们拒绝利用现代科学的成果丰富自己的理论，证实自己的推断，也使他们对现代生活的高度复杂性和矛盾性缺乏敏感。哈贝马斯认为，在资本主义社会中，理性虽然被扭曲了，但并未完全堕落为意识形态。自然科学与技术之间仍存在区别，它的发展仍然受特定的理论动机支配，并未失去追求真理的理论热诚。道德和法律的普遍主义也被结合到宪法民主制度和公民的民主意识之中，成为理解人的基本权利和义务的基础，虽然是以不完全的扭曲形式体现的。审美经验的创造性和批判的冲击力体现在前卫艺术(avant-garde)的实践中，并未被文化工业耗尽。

最后，现代大众文化本身也具有两重性。在现代传媒中，大众文化受商品化、金钱化的支配，但是，现代传媒扩大了文化传播的范围，扩大了各种文化之间相互交往的机会，提高了人的价值选择的能力。霍克海默等人过分夸大了现代资本主义社会意

识形态控制的能力，现代传媒不完全由国家垄断，为了迎合不同群体的要求，媒体往往传达出不同的声音。

从主体哲学出发，把启蒙归还为工具理性的统治无法对现代性的复杂性和辩证性进行诊断，反而使批判理论陷入困境。

第五节 批判理论的困境与出路

《启蒙辩证法》是对理性和启蒙的最激进批判，既是阿道尔诺等人绝望的悲鸣，又是他们为自由所作的最后抗争。这本书写于1942年前后，这正是西方现代史上最黑暗的时期，也是法兰克福学派最为艰难的时期。流亡他乡、寄人篱下、财政拮据、语言不通、文化隔膜等等，使批判理论家感到孤独和绝望。这些体验渗透到他们对整个启蒙的悲观主义评价中，而一种不屈不挠的拯救意识又使他们意识到这个时代最需要的是启蒙的批判意识。“我们毫不怀疑——而这是我们所持的原则——社会中的自由是与启蒙思想不可分的。但是我们相信，我们清楚地认识到，这种思想的概念以及这种思想错综交织在其中的社会的具体的历史形式、机制，已包含着今天到处都表现出来的衰退的萌芽。如果说，启蒙本身没有反映出这种衰退的因素，那么，启蒙就决定了自己的命运。当进步的敌人意识到进步的破坏性时，盲目实用的思想就丧失了扬弃的性质，因此就失去了同真实性的联系。”[①]在这个疯狂的世界需要的是对启蒙本身的批判，需要启蒙的辩证法。

在《启蒙辩证法》中，霍克海默和阿道尔诺以黑格尔的实体理性来衡量现代意识结构的合理性，他们不仅批判现代性中理性的变形，而且否定现代性的文化前提。这种批判只能使文明史的意

① 霍克海默、阿道尔诺：《启蒙辩证法》，纽约1972年英文版，第xiii页。

识形态批判陷入危机。哈贝马斯认为，真正的意识形态批判要揭露一个理论背后的权力动机，针对的是权力和有效性不应有的混淆。意识形态批判不是与其他知识并列的特殊知识，而是理想与现实的矛盾和张力的展开，坚持理性的理想是意识形态批判的前提。而《启蒙辩证法》的批判不仅针对资本主义现实，而且针对作为意识形态批判前提的资产阶级启蒙理想本身。他们相信，不仅要批判理性的误用，而且要批判理性本身。一旦意识形态批判取消了自己的理性前提，意识形态批判范式就陷入了危机。

哈贝马斯认为，意识形态批判是以早期资产阶级理想为规范前提的。《启蒙辩证法》中有段话，哈贝马斯怀疑是30年代经典时期窜入的。“哲学没有与现行实践相对立的抽象公式和目的。哲学受现存制度的影响的自由在于，它不折不扣地相信资产阶级理想。这些理想不论以何种扭曲的形式被宣扬，不论它的声音多么微弱，还是把这种理想看作具有反对一切文化和技术控制的客观意义。”[①]按哈贝马斯的理解，上述论断才是真正的辩证的意识形态批判，因为它一方面揭露资产阶级理想的扭曲和变形，另一方面不放弃这一理想。30年代的批判理论仍相信资产阶级的文化的理性潜能能在生产力的客观压力和无产阶级运动的主观条件下得到释放。但从40年代开始，他们已经对生产力的解放潜能和无产阶级这一革命的主体丧失了信念，走向对启蒙和资产阶级理想的全面怀疑，其结果是对启蒙和理性的总体批判。

这一对现代性的总体怀疑使批判理论陷入了不可自拔的危机。“一旦对意识形态的怀疑变成了总体怀疑，就没有任何变异的可能性。它不仅反对资产阶级理想的非理性功能，而且反对资产阶级文化本身的合理性，因此就动摇了任何意识形态批判内

---

① 霍克海默、阿道尔诺：《启蒙辩证法》，纽约1972年英文版，第243页。

在进程的基础。”[①]哈贝马斯并不否认工具理性批判的积极意义，工具理性批判的意图是合理的，它想区分理性和工具理性，区分普遍的有效性和纯粹权力的影响。工具理性“这一概念同时是为了使人想起，当目的合理性膨胀成整体，就取消了有效性和对自我保存有用的要求之间的区别，拆毁了有效性和权力之间的壁垒，取消了对现代人理解世界所需要的基本概念区分，而这些区分是能有效地克服神话的”。[②]但是，他们片面地把欧洲理性主义等同于工具理性，把人类灾难和现代性病态现象视为启蒙的自我毁灭倾向的结果，就使自己的批判陷入了自相矛盾。

哈贝马斯近年越来越尖锐地批判霍克海默和阿道尔诺晚期的思想，他意识到，他们的意识形态总体批判和尼采开启的理性总体批判之间有着蛛丝马迹的联系。尼采是现代性的反话语的创造者，他以权力本体论取代德国哲学的理性本体论。他认为知识并没有自己本身的合理性，科学、道德和艺术都不过是权力意志的表现形式。同样，权力和知识的混淆也是霍克海默对启蒙和工具理性的指责，因此，尼采的批判得到他们的共鸣：“尼采是黑格尔之后极少数看到启蒙辩证法的人”。[③]在他们看来，尼采已经认识到启蒙的两重性：启蒙既是精神自主化过程，又是反生命的虚无主义力量。一旦批判理论与尼采主义合流，意识形态批判就陷入了困境。

哈贝马斯认为，不论是尼采的权力哲学、海德格尔的“在”(Sein)的命运学说、福柯的系谱学、德里达的解构理论，还是阿道尔诺他们的启蒙辩证法或否定辩证法，都不可避免地陷入自相矛盾的困境。一旦批判的矛头指向批判的工具——理性本身，

①② 哈贝马斯：《关于现代性的哲学演讲》，剑桥，政治出版社 1987 年英文版，第 119 页。

③ 霍克海默、阿道尔诺：《启蒙辩证法》，纽约 1972 年英文版，第 44 页。

批判就失去了可以依靠的基础。因为任何人，即使是最愤世嫉俗的人，都希望别人是基于自己学说的真理而不是自己的权力接受它的。但是，尼采却采取釜底抽薪的办法，彻底放弃真理的要求，把真假、善恶、美丑还原为权力的游戏，根据知识对个人权力意志的效果进行价值评价。尼采这一摆脱困境的办法被福柯和德勒兹(Gilles Deleuze)等人继承。但是，哈贝马斯认为，霍克海默和阿道尔诺同这些后结构主义者还是有所区别。他们意识到意识形态总体批判的矛盾，但不逃避它，而是停留在矛盾之中，矛盾地思考矛盾。这就是阿道尔诺的否定辩证法的道路。否定的批判虽然不是失败主义，至少是怀疑主义，因为它否认能通过辩证批判达到辩证的综合。

《启蒙辩证法》是一部讽刺性的著作，它一方面通过对工具理性的批判指出了通达真理的道路，同时又证明实际上不存在这一道路。霍克海默和阿道尔诺的工具理性批判是从卢卡奇的物化理论出发的，又把物化批判激进化和总体化。卢卡奇从资本主义劳动关系中得出资本主义社会意识的基本特征是物化。它把一切事物都看作商品，把一切关系都还原为交换价值关系。但是，霍克海默和阿道尔诺强调，物化只是启蒙的主观理性和同一性思维的必然结果，物化的根源不是资本主义的生产方式，而是追求自我保存目的的启蒙本身。在自我维持这一前提下，思维变成了技术支配，观念成了人适应环境并在功能上为把自然界对象化的工具行为服务。“工具理性是物化的基础”，而不是相反。这样，他们就使物化批判完成了从资本主义的历史批判向整个文明的人类学批判的转变。卢卡奇仍相信黑格尔辩证扬弃的逻辑，相信无产阶级革命和实践能扬弃资本主义的物化，并重新达到主客体的统一。而霍克海默和阿道尔诺不论在逻辑上还是在经验上都放弃了这一信条。他们认为，辩证的思维有其批判的意义，它可以揭示假象，暴露矛盾，使意识形态失去效力，在这个意

义上，辩证思维同实证主义这一理论意识衰败的形式有着本质区别。但是，如果相信辩证的否定重新达到肯定，又会陷入同一哲学的逻辑。黑格尔把否定的结果作为绝对，实际上是陷入了神话学。为了同黑格尔的肯定的辩证法相区别，阿道尔诺提出了"否定辩证法"(negative dialectics)，为了与同一性哲学相区别，他提出非同一性的哲学。他把否定理解为纯粹的批判，一种西西弗斯式的苦役，一种虽然不能取代同一性哲学，却能使僵化的概念结构变得悄悄松动的哲学活动。这种否定辩证法正是那些失去希望，又不甘堕落的哲学的唯一出路。

然而，这样的哲学不论对读者还是哲学家本人都是难以承受的。霍克海默和阿道尔诺想找到走出启蒙辩证法的道路，找到体现否定辩证法和非同一哲学精神的思维形式。如果神话是巫术的继续，启蒙是神话的继续，那么只有回到起源，到主客体尚未分离，概念还未取代形象的思想中去寻找实现主体与客体，人与自然统一的中介，把启蒙撕裂开来的主体与客体在非强制的联系中统一起来。这正是他们的"模拟"(mimesis)理论和艺术理论的意旨。

模拟理论试图回到"起源"重新诠释理性。在希腊时代，理性原指城邦派往各地参加公众集会的使者，他们作为观赏者传达集会的信息，引申义是事物的自然联系和我们对它的表达。理性是存在与语言联系的形式。在这个意义上说，理性不是人们控制和操纵自然的能力，而是通过语言理解地把握存在的能力。传统宗教和形而上学都把理性看作人与自然的交往、人与上帝的交往，是言与道的统一。哈贝马斯认为，今天的理性概念失去这一宗教含义，它的核心是主体间的相互理解。他认为，黑格尔的伦理共同体、马克思的自由人联合体概念都曾暗示着这一交往理性概念，而本杰明(Walter Benjamin)的"救赎的回忆"、阿道尔诺的"模拟"具有类似的意义，他们都已站在扬弃主体哲学的工

具理性概念的门口。"《否定辩证法》中的一些章节表明阿道尔诺已经有一种直觉,那就是应该构架一个极为不同的交往理性。但他最终还是与这一选择擦肩而过。"①

模拟是最原始的冲动,它体现在早期巫术实践中。通过唤醒人与动物共同具有的模拟能力,可以恢复抽象概念所分隔的语言和实在的关系。巫术是无意识的模拟,"哲学是有意识的努力,把我们的一切认识和见解都同语言结构联系起来,在这种语言结构中,每一事物都得到它自己真正的称谓"。②模拟总是面对个体,名称总是个体的名称。而概念总是取消个体的特殊性,概念就像硫磺一样使个性和特殊性消融到普遍性和同一性之中。只有模拟才能拯救个体,使之免遭同一性的暴政。这一理论暗含重温事物初始命名的经验。实际上,海德格尔和伽达默尔(Hans Gadamer)对物性(thingness)的赞扬也是在同一理论维度上思考的。他们都是要人类放弃主宰自然的愿望,学会尊重自然,恢复同自然的交往。哈贝马斯认为,模拟理论包含着交往理性的萌芽,如果语言的意义不是由主体的意图和控制自然的效果决定的,那就意味着理性不能从主体出发,语言的意义在于在相互交往的主体之间达到的共识,因此,这一概念具有对主体哲学进行解构的意义。但是,由于阿道尔诺等人没有吸收现代语言哲学新的成果,理论上缺乏对这种交往理性的阐明能力,只是模糊地把它作为工具理性的"他者"(the other),是人与人、人与自然情感的共鸣和精神上的呼应,把模拟不恰当地当作了前理性或超理性的能力。

阿道尔诺的"否定辩证法"和"模拟"理论实际上都服从于他

---

① 哈贝马斯:《现代性的地平线:哈贝马斯访谈录》,上海人民出版社 1997 年版,第 94 页。

② 霍克海默:《理性之蚀》,纽约 1974 年英文版,第 179 页。

对概念和同一性思维的批判，前者是否定的，后者是肯定的，而这两者的统一体现在他的艺术理论中。在他看来，艺术不同于科学，它不把形象消解到概念之中，把个别还原为一般的特例。艺术是在一个统一体中实现了主体与客体、一般与个别、感性与理性的统一和和解。艺术是具体的模拟，不是抽象的推论，它是逃避工具理性和物化的最后避难所。但是，哈贝马斯认为，这一出路是可疑的。

首先，艺术用来表达真实的方式有自己的特殊性，它不能作为哲学的范式，因为哲学总是要同概念和推理打交道，取消概念和抽象思维意味着哲学思维的退化。

其次，现代知识的有效性不可能被艺术包容。艺术的有效性是美，而道德和科学的要求无法纳入到美的范畴之中。

最后，也是最主要的，这种理论的基础仍然是主体中心主义。艺术最多是个人的拯救，无法作为社会解放的普遍模式。

把艺术作为现代性拯救的出路是违背批判理论初衷的。从批判理论诞生之日起，它把实现社会公正和人类的解放作为自己的目的，它反对德国古典哲学的思辨主义倾向，强调哲学要介入生活。显然对这一理想来说，艺术不会成为理性与生活之间的主要中介。艺术提供的一般与个别的和谐是通过艺术家个人实现的，社会解放是人类共同的事业，它要求的不是以个人为中心的理性和解，而是人类相互理解和相互协调的理性形式。韦默尔曾指出，在艺术的灰烬中无法恢复理性的权威。哈贝马斯与阿道尔诺的最大区别是，他始终拒绝艺术乌托邦的现代性拯救之路，自始至终坚持早期批判理论的学术纲领，把哲学的批判同严谨的社会科学研究结合起来。这一立场在现代社会实际上是对理性的维护。

艺术作为现代性的拯救力量，一直是现代性的审美话语的理论动机，从德国浪漫派到当代后现代主义都谋求使艺术成为

后宗教时代的人类精神支柱。哈贝马斯理解这一审美冲动的动机，却始终拒绝这种乌托邦的诱惑。艺术乌托邦在某种意义上已成为后现代主义用以反对启蒙理性主义的重要武器。后期海德格尔、德里达从尼采的修辞学出发取消哲学和文学的界限、语词的本义和它的隐喻意义的区别，以达到取消理性的确定性。这一倾向同文化现代性中知识的分化和专业化是背道而驰的。哈贝马斯认为，诉诸艺术逃避现代性的困境，只会导致哲学思维的倒退，退回到一种过时的哲学阴影之中，使哲学成为空洞的修辞学。

不论是否定辩证法还是艺术乌托邦，都充分暴露了批判理论已经走入绝境，工具理性批判已无力承担现代性批判诊断这一任务。哈贝马斯强调，"以前的批判理论，不是因为这样或那样的衰落而失败的，而是因为意识哲学范式的枯竭而失败的"。①由于特定的概念结构，主体哲学只能设想目的合理性是理性唯一可以想象的形式，但是，一种解放的社会合理性理论又不能建立在这种理性概念之上。这就是工具理性批判的根本困境，"仍然受主体哲学条件约束的工具理性批判，暴露了它的限制……因为它缺乏充分灵活的概念，来说明工具理性破坏的东西的完整性"。②哈贝马斯对"工具理性批判"的批判，目的是要说明批判理论需要进行哲学基础和范式的转换，只有从主体哲学走向主体间哲学，由工具理性批判走向交往理性，由意识哲学转向语言哲学，才能使批判理论走出困境。只有在新的理论语境中，才能保留它的积极因素，又不堕入理性的怀疑主义，堕入人与自然无中介交往的非理性或超理性的乌托邦。

真正的启蒙辩证法只有从超越了工具理性的交往理性概念

①② 哈贝马斯:《交往行为理论》第1卷，波士顿，培根出版社1984年英文版，第386、389页。

出发，才能走出理论困境。对启蒙现代性的认识，不能从现存的资本主义具体形式和现实经验出发，而要从启蒙和神话、传统意识和现代意识结构上的区别来认识。哈贝马斯试图按照交往理性概念出发重新理解启蒙和现代性。

哈贝马斯认为，神话的基本特征是总体化的思维："神话拥有总体化的力量，它能把表面可感知的现象结合成一个由对立、相似、一致诸关系构成的网络，从而使诸范畴相互一致，然而，在现代，这些范畴在世界的理解形式中是不可信的"。[1]首先，它没有区分物和人、生命物体和无生命物体、可操纵的物体和具有语言及表达能力的主体。其次，它不能区分不同知识的有效性要求，将道德、真理和美这些范畴混为一体。最后，它不能区分知识本身的有效性要求和它的经验效果。原始思维把观念的真理性等同于经验的有效性，把道德规范的有效性混同于有关人们健康、财富、地位等方面的经验规则，把美感等同于生理快感。而现代意识的特征是世界观的非中心化(de-centered)，上述混淆消失了，出现的是由客观世界、社会世界和主观世界相区分的世界概念，与此相适应，知识也发生了分化，并区分了语言表达和知识本身的意义与行为和知识在具体情境中的效果。启蒙正是这样一个从神话世界观到现代意识结构的过程，"启蒙过程导向自然的非社会化和人类世界的非自然化"。[2]显然，哈贝马斯这里所用的启蒙概念并不特指某一文化形式或某一历史阶段，它指从古代神话世界观向现代世界观的发展过程，应该批判的不是启蒙本身，而是具体历史条件下启蒙的自我曲解的形式。"如果以这种方式来描述从神话到启蒙的过程，即作为对世界的非中心化理解的形成，意识形态批判程序的地位就能确定，只有当意

①② 哈贝马斯：《关于现代性的哲学演讲》，剑桥，政治出版社 1987 年英文版，第 114、115 页。

义和现实、内在和外在关系不相混淆，只有当科学、道德和艺术都各自在一种有效性中专门化，当它们各自按自己的逻辑发展，并清除所有宇宙论的、神学和迷信的杂质——只有那时才能怀疑一种理论自称的有效性的自主性不过是一种幻想，因为隐蔽的权力要求已经进入它的机体之中。”①如果我们不能区分不同的文化领域和相应的逻辑，我们就无法判断一个命题是否具有合理性，意识形态批判不能以形而上学的理性概念为前提，只能以文化现代性本身的标准来衡量。

批判理论的困境也是现代性理论的困境，它说明，只有超越主体哲学的理性观，克服工具理性批判的片面性，才能为现代性的反思提供新的规范基础。现代性话语的历史重构，目的是为了证明主体意识哲学已经耗尽了它的批判潜能，哲学的理性观和社会理论都面临着范式更新。

---

① 哈贝马斯：《关于现代性的哲学演讲》，剑桥，政治出版社 1987 年英文版，第 115 页。

第五章　语言学转向和交往行为理论

第一节　现代性规范基础的重建

哈贝马斯对现代性话语的历史追溯意在表明，建立在主体哲学基础上的现代性反思不能展示启蒙现代性理想的规范内容，不能揭示现代性在资本主义现代化过程中的矛盾和特殊限制，不能明确提出现代性合理潜能实现的途径。“通过从卢卡奇到阿道尔诺所继承的韦伯的合理化理论，可以看出社会合理化被考虑为意识的物化，但是，这种情况所引起的荒谬现象也表明，借助意识哲学的概念和手段是不能对这个问题进行令人满意的研究的。”[①]在后形而上学时代，现代性理想意味着形成后传统的文化反思、社会融合和个体社会化的新机制，使人类自身的再生产逐渐摆脱外在和内在限制，达到普遍的自由和人类关系的和谐。而卢卡奇开创的对现代性的物化批判只是表明，理性在工具行为中的绝对化已经变成了野蛮的工具理性，没有揭示蕴含在现代性理想中的理性潜能，从而不能为启蒙的现代性理想的实现提供合理的基础。从韦伯的合理化理论到霍克海默和阿道尔诺的工具理性批判矛头总是指向形式化的工具理性，而其用以批判的规范基础总是那种已被现代意识超越的形而上学

① 哈贝马斯：《交往行为理论》第1卷，波士顿，培根出版社1984年英文版，第399页。

或宗教的实体理性观。哈贝马斯认为，对现代意识来说，重要的不是自我意识和自我维持，而是资产阶级社会哲学和历史哲学所表达的那种理想，即社会成员通过相互理解和行为合作不断走向自由的理想。这种理想既不能像形而上学本体论那样理解为世界本身的内在合理性，也不能理解为单靠技术和管理合理化提高人类的福利和安全。现代性归根到底是指在现代生活条件约束下生活世界本身的合理化。

霍克海默和阿道尔诺认为，理性工具化是人类的本性，通过理性实现自我同一性和自我意识必然会打破人类与自然的和谐共生状态，把自然、自我和他人转变为可认知和操纵的客体，理性工具化意味着对外部自然和内在自我的压抑。工具理性通过启蒙逐渐克服巫术、神话、宗教和形而上学的残余，自我膨胀、自我绝对化为整体，在文化领域表现为实证主义意识的统治，在社会领域表现为技术和官僚体系的全面统治。哈贝马斯认为，霍克海默和阿道尔诺等人心目中的现代性图景过分简单和片面。如果我们不从主体哲学的认知和目的行为关系出发，而从人类相互理解的言语行为出发，那么我们就能从另一方面看待人类再生产和社会合理化。“如果我们假定，人类是通过它的成员社会协调行为维持的，而这种协调又是通过交往建立的——即在核心领域通过达到一致意见的交往——那么类的再生产也就获得内在于交往行为中的合理性的令人满意的条件。”①这种交往理性不是表现为自我维持的主体通过对象化的方式同客体发生认知和行为关系，而是建立在生活世界共同的意义背景基础上，通过社会成员相互理解达到共识。他认为，主体的自由和人类关系的和解的力量包含在语言的相互理解机制中。社会理论必须告

① 哈贝马斯：《交往行为理论》第1卷，波士顿，培根出版社1984年英文版，第399页。

别主体意识哲学的工具理性，转向以语言的理解机制为核心的交往理性。

霍克海默和阿道尔诺的晚期批判理论之所以陷入困境在于他们仍墨守着黑格尔的理性概念，没有根据现代哲学和社会科学的发展更新批判理论基础。哈贝马斯怀疑："从黑格尔那里衍化而来的总体性概念、有关真理和理论的思想，是否给充满证实要求的社会理论提供过分沉重的抵押。"①对卢卡奇和阿道尔诺等人物化理论的批判反思，使他意识到："批判理论不需要借助方法论术语来证明它的可信性，它需要一个实质性的基础并把自己从意识哲学的瓶颈中引导出来"。②批判理论的规范基础重建必须为现代性理想的兑现提供理性的基础，既超越先验理性和超验理性的证明模式，又摆脱工具理性批判的理论困境。

批判理论的规范基础重建必须满足下述条件：必须满足后形而上学时代理性重建的可能性，因为现代意识已经超越了宗教和形而上学的思维模式；这种理性必须能够满足现代科学、道德和审美经验的内在有效性要求，这是现代性理想的规范要求；能够为人类再生产和社会合理化提供普遍合理的条件，文化合理性必须成为社会全面合理化的力量；必须能够历史地经验地说明合理性在社会行为和社会系统制度化的具体形式。总之，现代性规范重建的任务是要澄清文化合理性和社会合理性的理想，为现代性的诊断和批判提供一个规范性标准。

哈贝马斯的现代性观念经历了一个自我发展、自我修正的过程。在《理论与实践》(1963 年)中，他完全按照正统批判理论的观念理解传统社会向现代社会、传统社会哲学向现代社会哲学的演变。古希腊时代，实践哲学是有关城邦生活的善与正义生活理

①② 哈贝马斯：《现代性的地平线：哈贝马斯访谈录》，上海人民出版社 1997 年版，第 145 页。

想的知识，是有关人的道德教化和精神陶冶的实践知识。由于传统社会的解体，社会生活日趋复杂，以城邦生活为基础的道德和伦理观念已经不能调节复杂的社会生活，社会理论必须寻找新的基础。从启蒙运动开始，人们开始按照现代自然科学的理想来重建社会理论。启蒙运动打破了笼罩着传统社会宗教伦理的神圣光环，把社会还原为功利的世界，社会理论由追求人的道德自我完善和善的生活(good life)转向社会关系的合理调节。“从德行的秩序转变为社会交际的调节。”①社会科学成了道德和价值中立的客观知识。现代社会哲学再也不关心人的德行和善的生活，社会的生存和发展成了社会哲学的基本课题，“这一要求的技术性解决的实际必要性标志着现代社会哲学的开端”。②古代人追求人与自然的和谐，现代人追求如何制服自然，古代人理论的出发点是如何在实践中领悟理性的自然秩序，现代人理论的出发点是技术地降服自然这一恶魔。启蒙运动所揭示的人的理性高于一切的理想最终导致人在技术上操纵一切，对自然的技术控制最终也导致了对人的技术统治。因此，现代性的张力是启蒙工具理性思维同传统生活理想的冲突。批判理论必须批判启蒙的实证意识，恢复德国古典哲学的理性反思和批判的意义。

《理论与实践》是哈贝马斯最契合经典时期的批判理论精神的一部著作，当时就受到阿道尔诺的赞扬。《理论与实践》是对社会哲学理论史的批判性解读，它的方法是意识形态的内在批判方法。对理论史的批判服务于人类解放的实践意向。但是，哈贝马斯渐渐地对这一理论取向感到不满，因为意识形态批判的最基本条件是必须有一个可用于同现实相对照，并且具有理论说服力的规范理想。意识形态批判是历史的批判，它只能从经典思想家那里寻找这一批判的前提，而经典思想家的思想本身就具

①② 哈贝马斯：《理论与实践》，伦敦1974年英文版，第399、51页。

有历史性，其合理思想往往淹没在芜杂的观念之中。他认为，批判理论需要寻找非历史的理性基础，系统地展现理性的合理规范。《知识与人类利益》(1967年)代表着这一新的理论取向。

哈贝马斯认为，人类有三类知识：科学技术知识、人文科学知识、自我反思的批判知识，它们分别来源于人类自身再生产的三种准先验利益(interests)。推动科学技术发展的利益是满足物质利益的需要，推动人文科学知识的利益是对意义和价值理解的需要，推动批判反思知识的利益是自我解放的需要。自然科学的目的是要建立技术上可资利用的知识，以此有效地改造世界。它的认知取向是对待自然的工具行为态度，行为的根本结构是手段—目的的结构，其合理性是工具合理性。人文科学的目的是澄清实际生活的行为规范和符号表达行为中的意义问题，它的行为结构是主体间的相互交往，要求的合理性是交往合理性。哈贝马斯认为，人类通过劳动和交往维持社会本身的再生产，劳动维持着社会性的物质再生产，相互理解的交往关系维持着社会关系的再生产。但是，在社会交往中，由于阶级利益的冲突会产生强制性的社会制度和意识形态，它们会导致人与人关系、人与自我关系的扭曲。因此，仅仅有科学技术知识和人文科学知识仍然是不够的。在人的生存和相互理解的需要之外还存在着更高的人类利益，这就是人类自我解放的利益。人类的解放意味着人的自由和自律，批判和反思的任务在于通过对不合理的社会制度和意识形态的批判，把人们从他人的强制和自我异化的状态下解放出发，恢复人的自由和自律。

在《知识与人类利益》中，哈贝马斯从黑格尔《精神现象学》的意识形态批判方法回到康德《纯粹理性批判》的理性先验批判方法。他从知识论入手，试图为人类知识奠定普遍的基础，克服意识形态批判标准的相对性和历史性，使现代性理想不被淹没在历史的洪流中。这一方案一出笼就受到来自各方面的批评。首

先，利益（interest）的概念具有浓厚的主观色彩，以它作为人类知识的基础，无法充分说明知识的客观性和普遍性的现代知识理想。其次，以意识形态批判和自我反思为主旨的反思知识不具有普遍性，因为人类的自我异化是特定的历史现象，对它的批判不可能成为人类的普遍利益。最后，《知识与人类利益》混淆了两种批判的含义。对自然知识和人文知识基本规则的研究，是对已有知识的基本规范和认识逻辑的重建，它相当于康德的先验批判，而对意识形态和自我异化的批判是历史批判，类似于黑格尔意义上的历史批判，两者之间具有很大的差别。除了理论自身的矛盾外，这一方案的最大缺点是，它是认识论基础主义（fund-mentalism）的翻版。在现代社会，试图从先验的基础为知识奠定基础既是不可能的，也是不必要的。

在《知识与人类利益》之后，哈贝马斯放弃了作为批判理论基础的认识论重建方案，转向以语言理解为核心的交往行为理论，从人的日常语言行为出发去重建批判理论的基础，为传统理性概念提供新的范式。这一理论包括两个方面，一是从行为理论背景出发提出的交往理性概念，二是从社会理论背景出发提出的生活世界和系统二元结构理论。前者通过形式语用学阐明以理解为取向的交往行为的基本特征，重新把握理性概念。后者通过对理性在现代社会的制度化的不同方式的研究揭示社会合理化的基本要求。前者的目的是要超越形而上学和工具理性概念，后者是要超越社会总体性的社会观，把现代性的工具理性批判发展为社会功能主义批判。

现代性危机实际上是理性的危机，对启蒙的批判也是对理性的批判。批判理论的演变预示着非理性主义已经取代了启蒙运动的理性主义信念，而且这一非理性世界还被看作启蒙精神本身的必然结果。哈贝马斯交往行为理论的使命在于证明一个既非形而上学又非失败主义的理性概念是可能的。这种理性不

能建立在传统本体论的存在或宗教上帝的基础上，也不能建立在个体的自我意识基础上，理性的普遍性和超越性要求一种具有普遍性、公共性的媒体，这一媒体在他看来只能是语言。早在1965年6月，哈贝马斯在他的法兰克福大学教授就职演说中就曾宣布："使我们超出自然之外的只有一件东西：语言。通过它，自律和责任就被置于我们前面。我们最初的语词毫无疑问地表达了那种普遍的非强制的共识意向，而自律和责任一起构成我们先天（在传统哲学意义上）所拥有的观念"。[①]他认为，理性的危机是传统哲学范式的危机，不是理性本身的危机。理性的基础是不可能消亡的，因为人类还有语言，"今天语言问题代替了传统的意识问题；语言的先验批判超越了对意识的先验批判"。[②]当人类用语言相互沟通时，理性已经蕴含其中了。1976年的《交往与社会进化》是哈贝马斯理论实质性转变的开始，但是，直到《交往行为理论》，哈贝马斯才真正澄清交往理性同现代性的关系，把交往行为理论发展成既包括理性的规范重建，又包括现代社会经验研究的系统理论。语言学转向意味着批判理论从经典的意识形态批判理论转向对知识和行为合理性基础的积极重建。

现代性的反思在某种意义上是对理性的反思。启蒙运动的现代性理想从19世纪开始就受到保守主义和非理性主义的挑战。今天，这一理想仍然受到新保守主义和后现代主义的挑战。新保守主义想驯服理性主义的乌托邦冲动，使理性停留在工具和目的行为领域，使之成为经济发展和社会统治的力量，把理性等同于工具理性。它把韦伯所描述的工具意义上的合理化作为理性的实现形式，从右的方向发展了韦伯的理论。因此，可以说新保守主义是非批判的韦伯主义。同是从韦伯出发的工具理性批判理论则把

① 哈贝马斯：《知识与人类利益》，波士顿，培根出版社1971年英文版，第314页。

② 哈贝马斯：《社会科学研究的逻辑》，法兰克福1971年德文版，第220页。

启蒙的理性主义作为集权化的统治理性，从批判意义上理解工具理性的总体化。其结果是诉诸超理性或前理性作为拯救的力量，放弃了从理论上阐明理性这一哲学根本任务。理性工具化意味着放弃理性的超越性，使理性同现实的统治和权力结合起来，使理性由解放的动力变成统治的工具。工具理性的总体批判理论放弃了理性概念的经验证实性要求，把理性视为超理论的情感表达和朦胧向往，理解为与工具理性抽象对立而又缺乏明确规定性的“他者”。哈贝马斯的理性重建方案试图克服这两种倾向，把先验哲学揭示的理性超验普遍性要求同现代知识的经验可证实性要求统一起来。这样一个方案既不能通过传统哲学的先验演绎也不能通过现代经验科学的经验归纳实现，哈贝马斯在现代的重建式科学中看到了理性证明的新的模式。

“重建”(reconstruction)是理解哈贝马斯理论的方法论特征的关键。重建意味着把一个理论分解开，然后在新的形式中重新进行整合，以实现它为自己确立的目标。他认为这种态度适合那种有着内在缺陷，同时又没有完全失去合理性潜能的理论。最为著名的是他的“历史唯物主义的重建”。然而，哈贝马斯的交往行为理论对理性的重建是按现代重建式科学(reconstructive science)的范式进行的。

重建式科学是一种区别于具体经验知识的特殊理论，它从具体行为和经验知识出发，揭示一类行为和知识合理性的普遍形式和结构。现代科学哲学是这种重建式科学的最早范式。科学哲学对知识合理性的研究是从经验科学出发的，但与经验科学不同，它要揭示的不是具体经验对象的规律，而是科学知识的合理性的普遍规则。现代一批重建式科学(如乔姆斯基的语言学、皮亚杰的发生认识论、科尔伯格的道德发展理论等等)正致力于从各方面揭示相应知识和行为领域中人的理性能力和规则。重建式科学不同于传统的先验哲学，它在性质上是经验的，

其揭示的规则是一种假设，可以诉诸经验证明，同时，它又不同于经验分析科学，它不研究具体的经验对象，而是揭示认知和行为主体的合理性能力和规则，因而保持着传统哲学的超验向度。重建式的科学具有三方面的特征：(1)它具有普遍性。它的目标不是具体行为和对象的知识，而是某一知识和行为领域的普遍规则和规范。(2)它具有可错性。重建式科学不是从先验的原则中推论出来的，而是从直观的前理论知识中总结出来的，虽然它本身不能接受经验的检验，但是它可以通过经验科学间接地接受检验，重建式科学的命题本身只是假设，是可错的。(3)它具有反思性。重建式科学是反思地从前理论的日常生活获得自己的观念，是具有普遍理论意识的主体对自己所研究领域的反思。这些特征符合后形而上学时代理性重建的构想。

交往行为理论可以视为重建式科学的反思综合，在方法论上，它与重建式科学没有区别，区别在于任务不同。重建式科学只限于某一行为和知识领域的行为和认知能力的重建，交往行为理论则要重建人的认知--交往的普遍能力。交往理论是重建式科学本身的重建，或者说是理性的第三种秩序。理性的第一种秩序是在前反思的知识和行为中形成的自发秩序，第二种秩序是通过重建式科学的自觉反思揭示某一领域的合理秩序，第三种秩序是理性的不同方面在交往理性中的统一。立足于现代理性的分工，重建理性的同一性是哈贝马斯理论的目的。交往行为理论的方法论特征是把哲学降级(demote)，使重建式科学升级(premote)。哲学放弃了澄清具体知识基础的任务，这一任务已让位于重建式的科学。重建式的理论不企求像先验哲学那样一劳永逸地解决问题，它同经验科学一样是可错的(fallibistically)，需要根据经验科学发展不断更新。如果我们联系到《知识与人类利益》的准先验知识论受到的指责，这一方法论更新对哈贝马斯来说是至关重要的。《知识与人类利益》从三种准先验的利益出

发,通过康德式的先验反思,建立三种知识的先验框架。这一研究被指责为认识论的基础主义。而交往理性的重建使哈贝马斯避开了这一指责,同时还以其特有的方式恢复了30年代批判理论提出的跨学科综合研究的方案。

第二节　交往行为与合理性

哈贝马斯的交往理论可以从两个方面来理解,从哲学的语言学转向来理解,可以把它看作现代语言哲学的意义理论的一部分,在这个意义上,可称为语言学的交往行为理论。从社会理论转向来理解,交往理论是社会学行为理论的一部分,它可以称为社会学的交往行为理论。语言学的交往行为理论的任务是澄清日常交往行为中的相互理解的普遍前提,他称之为普遍的或形式的语用学(formal pragmatics)。社会学的交往行为理论则要澄清不同行为类型的合理性原则。但两者是相互依赖的,语言学交往行为理论是社会学交往行为理论的基础,而社会学交往行为理论则是交往行为理论通向社会理论的中介,它直接服务于社会理论的构建。所谓批判理论的语言学转向可以理解为通过语言学的交往行为理论为文化现代性和社会现代性研究提供新的规范基础。

我们先讨论社会学的行为理论,哈贝马斯认为,社会学理论中存在着四种类型的行为理论。

目的论行为(teleological action)概念是最基本的行为概念,从韦伯开始就被置于行为理论的中心。它的核心问题是,如何在给定的行为情境中选择合理的手段和方式实现主体预求的目的,这种目的行为也包括按功利主义方式行动的策略行为。它的核心概念是决断(decision)。从本体论结构上说,目的行为概念是必须以行为者和一个由事态组成的客观世界为前提。就行

为主体而言，人被看作“认知—意志复合体”，一方面是行为者通过对情境的认识形成关于对象知识和信念(belief)，另一方面是行为者意欲达到的意图(intent)。它的合理性包括两个方面：“一方面是，一个行为者是否使他的知觉和观念同世界上发生的事情相一致；另一方面，一个行为者能否使世界上发生的事情与他自己的愿望和意图一致”。[①]信念合理性的有效性要求是事实陈述的真理性，意图和愿望合理性是行为的功效(efficacy)。目的论的行为概念以客观的世界作为本体论前提。这种行为概念本质是非社会的，即使行为者的合作也是以自我为中心的利益权衡为基础的。在这里，人与事物没有本质区别，与之合作的他人只是他实现自己目的的手段和工具，只是实现自己目的的障碍或促进因素。单纯从目的论行为出发来理解理性，只能承认工具合理性。

规范调节的行为(normatively regulated action)是分析道德规范的社会学理论的核心概念。它指社会集团成员根据共同价值和规范调节的行为，其核心概念是遵守规范(complying with a norm)。规范表达了社会集团成员共同认可的行为规则。遵守规范不具有认知意义，因为它不是对事实的认知，也不是为了实现自己的愿望和意图，遵守规范是一个社会集团对其成员的要求和社会成员对生活于其中的社会集体应尽的义务。规范调节行为合理性根据行为的守矩和越轨来衡量。它以行为者同两个世界的关系为前提，除像目的论行为模式那样需假定客观世界之外，还必须假定一个由规范和社会成员构成的社会世界。“从规范调节行为广义的本体论前提看，我们可以把规范调节的行为视为以两个世界即客观世界和社会世界为前提的概念。规

---

① 哈贝马斯：《交往行为理论》第1卷，波士顿，培根出版社1984年英文版，第87、89—90页。

范调节行为的前提是，行为者能区分情境中的事实因素和规范因素，也就是说，能区分条件、手段与价值。”[1]在目的论的行为模式中，行为者或同他所认识的客观世界发生关系，或同他有目的地干预的客观世界发生关系，而在规范调节的行为中，行为者作为社会角色的扮演者同他所属的社会世界发生关系，或者同他通过规范调节的人际关系的世界发生关系。

剧场行为(dramaturgical action)是指在公共场合有意识地展示自己主观情感、品质、愿望等主观性的行为，它的核心概念是自我展示(presentation of self)。剧场行为在本体论结构上除假定客观世界、社会世界之外，还必须假定主观世界这一前提，剧场行为把人生作为舞台，把行为作为展示自己主观性的活动。它的合理性根据个性的同一性和自我表达的真诚性来衡量。

这三种行为理论分析了人的行为特定类型，揭示了理性在特定行为中的规则和要求。但是，任何一种行为理论都没有包容合理性的所有要求，因此，不能作为社会理论重建的行为理论基础。同时，这三种行为理论没有把握语言理解的真正意义，它们都只是单方面把握语言的功能。在目的论行为模式中，语言是作为实现主体预想目的的工具，它既服务于对情境的认知，也用于影响参与合作的其他对手的行为，这种语言观是工具主义的。在规范调节的行为中，语言是传播传统文化价值和规范共识的媒体、道德教化的工具，这种语言观是文化主义的，它不考虑语言的其他功能。剧场行为把语言作为传达自己情感或展示自己人格魅力的中介，这种语言观是情感主义的，它忽视了语言的认知功能和人际关系的调节功能。哈贝马斯认为，这三种语言观的片面性在于：“它们把自己的交往类型视为交往的极限状态，第一

① 哈贝马斯：《交往行为理论》第1卷，波士顿，培根出版社1984年英文版，第87、89—90页。

种把交往看作为实现自己目的的行为者间的间接交往，第二种把交往视为单纯履行既有行为规范的行为者的共同行动，第三种把交往作为吸引观众的表演”。①只有在交往行为中，语言才同时承担认知、协调和表达功能，语言作为相互理解的中介具有独立的意义。理性的统一性包含在通过言语行为的相互理解达到的共识之中。

所谓交往行为(communicative action)，是指至少有两个行为者通过语言理解协调相互间关系的互动行为。行为者共同寻求他们对情境和行为计划的理解，以便以意见一致的方式协调彼此行为，实现共同的目的。它的核心概念是对情境的解释(interpretation of situation)，以便能达到对情境理智的共同界定(definition)。它的本体论前提除假定客观世界、社会世界和主观世界的存在外，还必须假定作为知识和观念载体的语言世界的存在。交往行为不同世界本身发生关系，而是通过语言同客观世界、社会世界和主观世界间接地发生关系。它不是单方面地与某一世界发生关系，而是同时把三个世界作为理解和解释的框架。它的合理性标准除了要满足语言表达形式本身的可理解性之外，必须同时满足三个有效性要求(validity claims)：对客观世界事态作出的陈述是真实的；交往行为建立的人际关系是正当的；言词表达与说话者的意图是一致的。哈贝马斯把这三种有效性要求分别称之为真理性(truth)、正当性(right)和真诚性(sincerity)。如果行为者能同时满足这三个有效性要求，就能在意见一致(agreement)的基础上协调相互关系，从而为社会合作提供合理的基础。

交往行为是相互沟通对世界的理解并协调彼此行动的机

① 哈贝马斯：《交往行为理论》第1卷，波士顿，培根出版社1984年英文版，第95页。

制,它也具有目的性,但是,它与目的论行为不同,其目的不是个人的意图,而是通过在交往过程中形成,并为他人一致认可的目的进行合作。交往行为也涉及人与人之间的相互影响,但是,它不是把他人作为自己的工具,它实现目的的方式是以行为者双方对共同面临的行为情境的商谈为前提,理解和共识是行动的前提和行为者合作的机制。这一交往行为概念为哈贝马斯重新理解理性概念提供了行为理论基础。韦伯曾强调,任何社会行为都是根据对行为意义的理解来协调的。这一思想在理解社会学(interpretative sociology)中得到阐发。但是,韦伯所说的意义理解是很狭隘的,他把意义等同于行为者的主观意图和目的。只有交往行为才真正以语言作为对世界理解的中介,语言获得了独立于其他世界的相对独立性。语言表达的意义既不能还原为说话者的主观意图,也不能还原为语言行为产生的客观效果,意义是语言的意义,不是某个人的意义。社会学的行为概念要以语言的分析为依归,才能澄清它的结构和要求。因此,意义理论在哈贝马斯理论中不仅具有纯哲学的意义,而且具有社会理论构建的意义。

语言取代意识和自我意识成为现代哲学的核心,是当代哲学的最主要特征。分析哲学把语言学转向看作是摆脱自我中心主义困境的出路,如维特根斯坦(Ludwig Wittgenstein)的后期哲学。后结构主义把语言哲学作为解构人道主义主体中心论的武器。哲学解释学把语言哲学作为恢复传统对个人意识的优先性的途径。哈贝马斯也使批判理论加入这一语言哲学的大合唱中。他认为,哲学的语言学转向铺平了通向后意识哲学的道路。它为理性和现代性的证明提供了新的基础。但是,他认为,并非所有的语言哲学都自觉地意识到这一点。他分析了三种语言哲学理论,这些理论或多或少存在着主体意识哲学的残余。语言学的交往行为理论同样需要对语言哲学进行重建,释放其合理性,

同时必须对已有的语言哲学进行改造。

格赖斯（H. P. Grice）为代表的意向论语义学（intentionalist semantics）仍然坚持意识哲学的主客体模式。他认为一个符号表达的意义在于说话者借助这个表达所想表明的意图。如果一个符号 x，说话者想用它指示某种事物 y，听者理解了说话者这一意图，那么就理解了符号 x 的意义。哈贝马斯认为，这种意义理论是目的论的意义理论，它阐明的是工具行为的理解结构，在哲学上倒退到传统意识哲学之中。“对交往行为来说，只有那种根据语言表达的结构，而不是按照说话者的意图进行分析的意义理论才是有益的。”①

第二种是真值条件语义学（truth semantics）的意义理论。这一理论是由弗莱格（G. Frege）开创的，由早期维特根斯坦、戴维森（Donald Davidson）、达米特（Michael Dummett）等人加以发展。这一理论把“句子和事态、语言和世界的关系置于研究的中心。随着这一本体论转向，语义学理论使人摆脱这样的成见：表象功能可以按名称所指称的对象来澄清。句子的意义和对句子意义的理解不能脱离语言同句子的有效性要求的内在关系”。②对句子意义的理解意味着理解一个句子在什么条件下为真，这样，句子的意义就脱离说话者的主观意识，成了对所有理解者都有约束力的句子本身的有效性要求。哈贝马斯认为，意义理论的语义学转向超越了传统意识哲学，指向了语言理解新的方向。但是这一理论仍然不能为交往行为提供理论基础，因为它具有抽象主义的局限性。

首先，这种理论犯了语义学抽象主义的错误，因为意义的分析只限于句子的分析，没有扩展为对言语行为的分析，忽视了语

①② 哈贝马斯：《交往行为理论》第 1 卷，波士顿，培根出版社 1984 年英文版，第 275、276 页。

言表达的交往功能。其次,它犯了认知主义的错误,相信所有的意义都可以还原为句子的命题内容,而这一内容又被狭隘地理解为命题对事态的陈述,语言在此承担着陈述事实的功能。哈贝马斯认为这是传统逻各斯中心主义(logocentrism)的残余。逻各斯中心主义只承认一种句子,就是陈述句,只承认一种合理性,即语言对事实陈述的真实性,它否认表达规范和表达主观性的命题具有独立的价值和有效性。最后,它犯了客观主义的错误,它只强调说话者如使句子为真必须满足的条件,忽视接受者承认一个命题为真的主观条件,换言之,它片面地相信,命题的意义独立于接受者的认可。总之,语义学主义意义理论的合理性概念是片面的,它只承认陈述的真理性(assertric truth),是逻各斯中心主义,在方法论上,它对有效性证明的理解是独白式的(monological),没有容纳对有效性要求的主体间认可这一维度。

哈贝马斯意义理论的核心要点是,理解一个语言表达是理解它提出的有效性要求,包括说话者对有效性要求的证明和接受者对有效性要求的认可。语言表达中包含的有效性要求的可认可性(acceptability)是哈贝马斯意义理论的核心概念。这一概念在两个方向上对传统语义学进行了拓展。首先,可接受性不仅是陈述性命题的合理要求,也是其他命题形式的合理性要求。规范命题要求其规范的正当性必须满足可认可性要求,表达语句的主观性真诚性也必须满足可认可性要求。这样,可认可性就成了超越具体有效性要求之上的元要求。以可认可性取代可陈述性可以克服逻各斯中心主义的谬误。其次,可认可性是相对于接受者而言的,一个命题的有效性要求不能在自我意识中独白地(monological)证明,它的合理性不取决于说话者单方面是否确信,而在于接受者是否接受,这样合理性问题就超出了自我中心主义的视域,转向主体间领域。由句子的可陈述性转向有效性要求的可认可性,意味着由独白式证明模式转向对话式(dialogic)

的证明模式。

哈贝马斯认为语义学理论本身也在朝着这个方向发展，后期维特根斯坦沿着语用学方向逐渐克服认知主义和语义学抽象主义的错误，奥斯丁（John Austin）和塞尔（John Searle）等人把命题和句子分析的语义学发展为言语行为分析的语义学，使得语言表达的其他成分进入形式化分析的范围。“沿着后期维特根斯坦的方向，通过奥斯丁到塞尔的路线，句子的形式语义学可以扩展为言语行为理论。它不再局限于语言的表象功能，而是向以言行事力量(illocutionary)多维性的无偏见分析开放。言语行为理论标志着走向形式语用学的第一步，向非认知主义运用模式的扩展。”①但是，他们本身并没有充分认识到语言哲学的语用学转向的意义，在方法论上他们坚持经验观察的方法，认为言语行为理论是对语言游戏的不同形式和类型的分类和概括，对言语行为的有效性要求只作经验性理解，没有把它作为一切交往行为的普遍有效性前提。它错误地把自己的理论理解为真值条件语义学的经验运用，没有认识到语言的交往功能内在于语言的本性中。哈贝马斯试图通过对奥斯丁等人理论的重新理解来阐述语言学的交往行为理论。

交往行为的语言学分析不能仅限于对句子的语义学分析，而要研究人们如何交往地运用语言表达建立言说主体之间的相互关系，使行为者在时空中发生联系，在这里重要的是语言的功能，而不是句子的意义。哈贝马斯以卡尔·比勒(Karl Bühler)的语言功能理论作为自己的出发点。卡尔·比勒理论是从符号学出发的，他把一个说话者（作为发送者）同听者（作为接受者）如何就某一客体和事态达到相互一致的理

① 哈贝马斯:《交往行为理论》第1卷，波士顿，培根出版社1984年英文版，第277页。

解过程作为分析对象。语言在这里同时行使三种功能，语言作为符号(symbol)传达事态和客体的信息，同客体和事态相关；语言作为表征(symptom)依赖说话者的内在主观性，传达主体的感受和信念；语言作为指号(signal)依赖于接受者对说话者表明的态度和传达的信息作出反应。这三方面分别代表着语言的三种基本功能：事态的断言，主体性的表达和行为关系的调节。哈贝马斯认为，“比勒的语言功能理论，是按照交往理论线索进行研究的典型。”①这一理论如果经过语言学哲学的深化，就可以与“语言逻各斯主义”决裂，即同语言的陈述功能优先性理论决裂。

以理解为核心的交往行为理论应以外部世界和内部世界的区分为前提，外部世界又需区分为客观世界和社会世界，对应于这一抽象世界结构的形式上的分化，相应的有效性要求必须同时包括对客观世界陈述的真实性、社会世界的规范和人际关系的正当性、内在主观世界表达的真实性。哈贝马斯的交往行为的语言学分析目的要证明以下三点：

首先，区分交往行为和非交往行为。他认为，韦伯已经把意义作为行为理论的核心概念，但是韦伯是在意识哲学范式中阐述语言意义的，他的意义理论不是语言学的意义理论，而是意向主义的意义理论，意义被理解为行为主体的主观意图。哈贝马斯说：“在这一转折点上，韦伯与交往行为的理论分道扬镳，也就是说，不是把通过语言理解的，至少两个有语言和行动能力的主体之间的人际关系作为基础，而是把一个孤独的行动主体的目的活动看作是基础。”②这种行为理论只能分析策略性的目的行为。策略行为是非交往的社会行为，行为的目的是通过行为者之

①② 哈贝马斯：《交往行为理论》第1卷，波士顿，培根出版社1984年英文版，第275、279页。

间合作实现的，在合作中，行为者必须考虑对方的反应，并根据对方的行为变化调整自己的行为。在这个过程中，语言的理解具有一定的意义，但这种意义仅仅在于语言是表达自己意图，或理解对方目的的工具，在策略行为中，行为者的合作无需求助于理性的共识，双方完全可以在利益均衡的基础上相互合作。“工具行为可以与社会内部活动联系起来，策略行为本身表现为社会行为。相反，如果参与行动的行动者计划不是按自我中心的成就计算，而是按理解的成就而合作，那么人们就把这种行为称为交往行为。”①交往行为理论分析必须能在语言的形式上澄清交往与非交往行为的区别。

其次，交往行为理论必须澄清理解(understanding)的语言学意义，这种理解必须同心理学意义上的理解概念区分开来。“理解作为目的包含在人们的语言内部。自然，言语和行为的关系不同于目的和手段的关系。但是只有我们规定了何谓带有交往意图运用的语句，我们才能解释达至理解这一概念。言语和理解是相互解释的。”②理解是语言和行为能力的主体统一起来的过程，它不能还原为某种实际的共同情感状态。“一个交往地达到的意见一致，或者说在交往行为中以相互理解作为前提的意见一致，是以命题形式区分的。根据这种语言结构，它不能仅仅由通过外部影响产生，它必须被参与者接受或假定为有效的。至此，它就能同单纯的既成事实的符合(de facto accord)相区别。目的在于达到一致的理解过程要满足对言语内容合理地动员的赞同条件。交往达成的意见一致具有一种合理的基础；它不是任何一方强加的，不论是以工具论的方式对情境的直接干预，还是以策略论的形式影响他人的决

①② 哈贝马斯：《交往行为理论》第1卷，波士顿，培根出版社1984年英文版，第285—286、287页。

定。意见一致固然可能通过强制客观上实现，但是凡是有意通过外部影响，或运用暴力形成的意见一致，在主观上都不能算意见一致。意见一致基于共同的信念。一个人的言语行为，只有其他人接受了包含于其中的请求才算成功，而这种接受是对原则上可批评的有效性要求采取'肯定'或'否定'（'yes'or 'no'）的立场（不论多么隐晦）来实现的。"①交往行为要达到的意见一致是以语言表达中所含内容的合理赞同为前提的，它既能靠外力强制，也不是简单地对已有的观念非反思地接受，交往行为达到的共识（consensus）是通过对语言表达中包含的合理要求的反思实现的。语言的分析是澄清交往合理性普遍性前提的重要途径。

第三，哈贝马斯要证明取向于理解的语言使用方式，即语言的交往地运用，是语言使用的原生模式，语言的工具性使用是语言使用的寄生模式。从言语行为模式来区分目的行为和交往行为，必须解决一个困难，首先任何行为，包括交往行为都具有目的论的因素，都要实现某一目的，或解决某一问题，交往行为并不止于交往（communication），或达到意见一致。既然交往行为也有目的和意图，它如何同目的行为相区别。其次，并非所有的言语行为都是交往行为，策略行为也是通过言语行为实现的。如何在形式分析的层面区分交往行为和策略行为，并证明交往的语言使用方式具有优先性，是实现社会理论的交往行为转向的关键。

哈贝马斯通过奥斯丁的言语行为理论来实现上述意图。众所周知，奥斯丁区分三种言语行动：locutionary act，illocutionary act，perlocutionary act。此三词殊难翻译，按字面解释，lo-

① 哈贝马斯：《交往行为理论》第1卷，波士顿，培根出版社1984年英文版，第287页。

cutionary act 是言语行动，illocutionary act 是非言语行动，perlocutionary act 是通过语言或超语言行动。从意思上说，奥斯丁把第一种视为陈述命题的言语行动，第二种指带有说话者意图的言语行动，第三种指带有明显对别人施加影响的言语行动。哈贝马斯把这三种言语行动概括为：说某事(to say something)；在说某事中的行动(to act in saying something)；通过说某事的行动产生某种结果(to bring about something through acting in saying something)。根据这一提示，我们暂且把它们分别称之为言语行动，以言行事行动和以言使性行动，至于准确翻译，有待于以后研究者的努力。以言行事行动是通过语言的理解共同完成某一工作，以言使性行动则是通过言语活动贯彻自己的意图。

从结构上分析，三种行动处于两个理论层次上。言语行动是不完整的言语行动，它陈述了某事，但并未表明说话者对命题的态度。在这个意义上，它的有效性处于悬置状态，一个脱离行为具体时空背景的单纯陈述无所谓真假。如："今天下雨"这个句子，脱离了语境和说话者对它的态度，我们无法判定其真假。因为我们不知道说话者想表达的意思是"我认为今天下雨"，还是说"我不认为今天下雨"或者是"今天下雨吗？"传统语义学试图以句子和命题作为意义分析的基本单元，是语义学抽象主义，它分析的只是言语行动(locutionary act)，但是，它并非自足的言语行为。只有以言行事的行动才是独立自足的言语行动，它的标准形式是第一人称主语＋表示行为和态度的动词＋命题成分(如"我肯定今天要下雨")。说话者通过对一个命题的态度向言说的对方传达对一个事态的认识(如，我认为地球是圆的)，或对对方作某种允诺(如，我答应你我今天一定来)，或向对方提出建议(如我建议你今天出门要带伞)等等。这种"言语行动的自足性可以从这个意义上来理解，说话者的交往意图和他追求的以言

行事的目的来自他所说的话的明显含义”。[①]

以言使性行动与以言行事行动处于同一分析层次，但其意义不在于语言表达本身的意义，而在于通过语言达到自己预先已有的目的，如通过语言进行欺骗、恐吓和威胁等等。对以言行事行动来说，行为者所说的话本身的意义是关键，对以言使性行为来说，行为者说话的主观意图是关键。交往行为是以言行事的言语行为，目的行为是以言使性行为。对交往行为来说，接受者对说话者所陈述的命题内容的理解是行为者合作的基础，对目的行为来说，接受者从个人利益出发接受说话者通过言语行为对自己施加的影响是合作的基础。从这里可以把交往行为理解为非强制的取向于相互理解的行为。目的行为是以自我为中心的利益调节行为。

从效果与语言行为的关系看，以言行事行为的效果同语言行为保持内在关系，双方的共识和意见一致是通过对言语行为表达的意义理解实现的。而以言使性行为的效果同语言表达保持外在关系，接受者没有必要反思言语本身的意义，只需知道说话者这一言语行为的意图，然后根据自己的利益取舍决定是否接受说话者的要求。以言行事行为包含着对交往双方有共同约束力的行为义务，以言使性行为完全可以以策略的方式对待说话者的言语行为。

哈贝马斯想证明以言使性行为是策略行为的特殊类型，从本质上说，它依赖以言行事行为。因为它是把语言行为作为达到目的的手段，而不是传达说话者对事物的理解。“以言使性行为的效果可以通过言语行为实现，其条件是言语行为作为手段被结合到取向成功的行为之中。以言使性行为表明，言语行为融进

① 哈贝马斯：《交往行为理论》第 1 卷，波士顿，培根出版社 1984 年英文版，第 289 页。

了策略性的交往互动关系背景之中。"[1]以言使性行为是一种为了自己的目的,以语言行为作为工具的策略行为。哈贝马斯说:"我把交往行为视为以语言为中介的互动行为,在那里所有行为者为调节他们的交往行为,追求以言行事的目的,并且只追求这些目的。相反,我把那些互动行为称为以语言为中介的策略行为,在那里至少有一方想通过言语行为对他的对方产生以言使性的影响。"[2]用通俗的话说,以言行事的行动追求的是以理服人,而以言使性行动则可以不择手段。

奥斯丁没有把这两种行为类型充分区别开。他倾向于把交往行动(act of communication)等同于交往行为(communicative action)。交往行动是社会协调行为的一个要素,交往行为则是一种独立的行为类型,奥斯丁把所有通过言语行为调节的行为都称之为交往行为,抹杀了交往行为和目的行为的区别,因为以言使性行动也包括言语行为的成分,如通常我们生活中碰到的坑蒙拐骗行为。对言语行动的理解可以从个人主观目的出发,理解别人是为操纵别人,也可以以相互理解的态度去对待别人的言语行动。前者是以言使性行为,后者是以言行事行为,但是,它们都把语言理解作为一个要素包含在自己的行为之中,在这个意义上说,即使策略行为也包含着语言理解的成分。不论是赤裸裸的暴力恐吓,还是花言巧语,策略行为仍然是策略行为,在这里语言仅仅是服务外在目的的工具。因此,不能以语言和非语言行为作为以言行事行为和以言使性行为区分的标准。

哈贝马斯认为,交往行为的合理性来自以言行事行为的说服力。这种说服力不是来自行为的经验效果,而是源于交往双方对理性共识的基本规范的认可。因此,交往行为研究不是对行为

---

①② 哈贝马斯:《交往行为理论》第1卷,波士顿,培根出版社1984年英文版,第292、295页。

的外在经验研究，而要以交往行为的参与者身份，对前反思的交往规范进行重建。这些规范不是外在强加的，它本身就内在于每个相互理解的日常交往行为之中。这里涉及到许多复杂的理论问题。

在社会科学中，客观主义和主观主义的方法论之争是人所周知的。客观主义把人的行为还原为物理世界的某种事件(event)，人的行为可以从客观角度来观察，行为规则可还原为类似于自然现象的规律。人是受客观规则支配的。这种理论取消了人的责任、义务的合理性基础，把规范、法律与自由对立起来。主观主义把人看作自由意志的主体，把规范视为约定俗成的成规，或者看作个人的任性规定。哈贝马斯的交往行为理论想超越这一困境。交往行为的普遍规范不是来自个人的意志，也不是客观的规律，它蕴含在语言的理解活动之中，义务和责任不是外在强加的，它不过是日常交往的直观知识的重建。它既是主观的，又是普遍的。言语行为理论的目的是要澄清共识和意见一致的普遍前提，以及基于理解基础上的相关义务。在此，意义、有效性和义务是相互关联的，意义源于语言行为中包含的有效性要求，而对有效性要求的合理认可，意味着必须承担相应的义务。“归根到底，言说者能够以言行事地影响听者，反之亦然；因为言语—行为—类型的义务承诺乃是与认识性的可检验的有效性相关联的。”①在这里，哈贝马斯从相互理解的交往行为中引申出责任和义务的理性基础。

形式语用学的意义理论从“何谓言语行为的意义”开始，把形式语义学分析的语句(sentence)置于交往关系之中。形式语义学在概念上把句子本身的意义(bedeutung)同说话者意指的意义(meinung)相区别，前者是形式语义学分析的对象，后者是

① 哈贝马斯：《交往和社会进化》，波士顿，培根出版社1979年英文版，第63页。

经验心理学研究的对象。哈贝马斯认为，在方法论上区分句子意义的形式分析和言语行为中说话者意义的经验分析是不能成立的，因为脱离句子在交往中的运用是不可能澄清句子文字上(literal)意义的。与真值条件语义学不同，哈贝马斯想证明，对言语行为的理解不是对句子本身字面意义的理解，而是对说话者在言语行为中提出的有效性要求的理解。“当我们知道什么使得一个言语行动被接受，我们就理解了它”(We understand a speech act when we know what makes it acceptable)。[①]从说话者的角度说，言语行为的可接受的条件等于它的以言行事行为成功的条件。从接受者的角度说，成功地理解了一个言语行为，等于接受说话者在言语行为中提出的有效性条件，并承担相应的行为义务。在这里义务来自理解，而不是来自权力的影响，或利益的权衡。

交往行为和目的行为的区别在于，目的行为是把行为情境中他人作为客体看待，它的合理性可以用旁观者的视角来判断，而交往行为双方都把对方当作与自己平等的对话伙伴，并以参与者的立场对有效性要求进行合理辩护和批判性审查。言语行为的意义不是句子本身的意义，而是交往参与者对言语行为提出的有效性要求的主体间承认(intersubjective recognition)，行为双方对有效性要求承担了相应理解和行为的义务。如“我要求你不要吸烟”这句话，按形式语义学分析，此句必须满足下述条件：有一个说话者和一个吸烟者，这才可能是真的。而按形式语用学分析，此话包括三个方面的条件：“你不要吸烟”这一命题，“我要求”这一意向和“你不要吸烟”这一义务。只有当对话双方理解了命题的含义，意识到说话者提出的要求的正当性，并履行

---

① 哈贝马斯：《交往行为理论》第1卷，波士顿，培根出版社1984年英文版，第279页。

了相关的义务，这一言语行为才算完成。在这里不仅要满足语义学的意义理解要求，而且要满足语用学通过有效性的承认建立人际关系这一要求。语义学意义理解的满足条件必须同语用学的可认可性条件结合，才能满足可接受性的条件。

哈贝马斯交往行为理论的核心概念是有效性要求（validity claim），意义的理解可还原为对有效性要求的理解，义务来源于对有效性要求的认可。有效性要求不是个人偶然意志的表达，而是主体同相应世界建立合理关系的普遍必然要求。

语言是这样一种普遍的中介物，通过它，说话者和听者实现了一定的基础性界分（fundamental demarcation），即将世界区分为：以第三人称观察者视角把握的客观环境世界；以第二人称的参与者身份介入的社会世界；以第一人称体验和感受到的内心主体世界。这样使得每一个成功的言语行为都存在下述三种关系："1. 言说（utterance）与作为现存物总体的'外在世界'的关系；2. 言说与作为所有被规范调整的人际关系（在一定的给定的社会中，它们被认为是合法的）之总体性的'我们的社会世界'的关系；3. 言说与作为言说者意向经验之总体性的'特殊的内心世界'的关系"。[①]同世界的这三重关系使得语言在交往行为中承担相应的语用学功能：陈述事实，建立人际关系，表达说话者自身的主观性。相对于不同的世界，言语行为必须满足四个基本的有效性要求：对客观事态陈述必须满足真实性的要求；规范调节的行为者之间的关系必须满足正当性要求；主体性的表达必须满足真诚性要求；最后，言语行为表达的语言形式本身必须满足可理解性要求。

任何交往行为都潜在包含这四种有效性要求，但在具体行为背景中可能只有一种有效性要求作为问题被提出来，这并非

① 哈贝马斯：《交往和社会进化》，波士顿，培根出版社 1979 年英文版，第 67 页。

意味着其他要求不存在，只是意味着其他要求已被行为双方默许了。假设在一次讨论班上，一位教授对他的一个学生说："你给我拿杯水来"，如果不把这句话理解为基于教授对学生的权力而来的简单命令，而是要诉诸学生相应理解行为补充的言语行为，学生原则上可以从三种有效性要求出来进行反驳。他可以针对这一话语背后的行为规范提出反驳："不，你不能把我当作你的职员"；可以针对教授的主观动机进行反驳："不，你不是真想喝水，只是想在同学面前出我的丑"；还可以针对这一要求满足的现实条件进行反驳："不，水管离这太远，在下课前我回不来"。第一种情形，学生是对行为规范的正当性提出质疑，第二种情形，学生是对教授说话的主观意图的真诚性提出质疑，第三种情形，学生是对客观条件的真实性提出质疑。如果这三个条件都得到满足，并被学生合理接受，这就意味着一个交往行为满足了它的成功条件。再进一步分析，如果学生把教授的要求作为命令，并在行动上完成了上述命令，这种行为就不是交往行为。它可能是传统师道尊严习惯支配的结果，也可能是策略行为，他觉得这样做对自己有好处。

交往行为与习惯行为的区别是传统行为模式同现代行为模式的区别，交往行为与策略行为的区别是现代两种不同行为取向的区别。哈贝马斯强调，交往行为中有效性要求的提出和接受不是由经验动机激发的，必须以合理的理由为依据，这些理由总是可以从上述有效性的三个方面进行批判和反驳的，说话者不论是坚持还是放弃，听者不论是接受还是拒绝，都必须以合理的理由为自己进行辩护。有效性要求内在地与理由和根据相关联。交往行为之所以是行为协调的合理机制正源于有效性要求的可批判性和有效性要求的主体间认可性，前者反映了交往行为的反思性，后者反映了交往行为相互承认性。它体现了古典哲学通过相互承认维护每个人自我完整性的理想。

第三节　日常交往与话语

世界观分化产生的现代意识结构既体现为历史积淀的日常经验，也体现为专业化的现代知识，交往理论对理性的重建不仅要把握理性在交往行为合理性中的多样性和统一性，而且要把握理性在知识中的分化与统一。

哈贝马斯把韦伯阐述的世界观和价值领域的分化作为文化现代性的标志。在现代性之初，欧洲传统文化在现代生活合理化的压力下逐渐分化为科学和技术知识、道德和法律知识、艺术和性爱知识。合理性的分化意味着传统知识再生产的世代相传模式按照相应知识的内在逻辑向自觉学习和更新的现代模式转变，这一转变在现代性的视域一直被看作既充满危险又充满希望的过程，它既可能使文化传统合理化，又可能瓦解传统精神的融合力量。这--问题，还有另一侧面。在日常交往中，不可避免地存在着对客观事实和实践规范理解的困惑和异议，这种共识的裂痕只有通过话语的论证才能修复，合理性的压力一旦转移到交往行为之中，人们就面临着对自己行为规范进行证明的压力。哈贝马斯的话语(discourse)理论是交往行为理论的继续，也是对现代性理想的进一步证明。

社会进化和发展本质上是生活世界本身结构的变化。人与人之间相互交际(interact)是社会再生产的机制，文化传统中包含的科学、道德和自我完善的观念是通过相互交际实现的。生活世界是相互交际网络的整体，传统社会向现代社会的转变根本意义上说是生活世界的转型，交往行为是世界观转变的产物。从文化传统的进化来说，这是一个由宗教和形而上学世界观向现代意识的转化过程，从个人的意识结构来说，是习俗阶段(conventional stage)向后习俗阶段(post-conventional stage)的转

变。这个过程是不可逆转的。

现代意识从本体论上把世界区分为由所有事态构成的客观世界、由规范调节的社会世界和由自我的情感与意志构成的内在自我世界，与这一非中心的世界观相适应，日常交往关系的调节同时要求满足事实陈述的真理性、规范要求的正当性和自我表达的真实性。通过语言的相互理解，沟通对上述有效性要求的认识，以达到非强制的共识，是交往行为的基础。但是，共识有两种，有从传统文化中获得的共识，有通过理性的论证获得的共识。日常交往是以前反思的直观知识为基础的，这些直观知识来源于生活世界，人们借助于这些前理解的直观知识对具体行为情境进行界定并形成相应的行为计划。在日常生活的层面上，只有人们对有关自然和社会世界的基本特征有广泛的共识，交往行为才是可以想象的。通常人们在交往中总是默许已有事实的存在和规范的正当性。但是，生活中遇到的有些问题涉及的不是对情境本身理解上的分歧，而是用于理解情境的相关知识本身产生了分歧，在这种情况下，我们就会暂时中断日常交往，来讨论这些知识本身的有效性和合理性。一个科学定理，一个技术规则，一个行为规范，一种表达主观性的方式都可能产生问题。在这种情况下，只能上升到交往行为的话语层面来解决。话语是日常交往在理论论证层次上的延伸。“话语或论证是更精致的交往类型，它超越了特殊的具体生活形式的限制。”[1]为了克服日常交往中的意见分歧，恢复中断的共识，交往必须上升到话语层面，让交往行为的合理性要求在论证过程中接受批判性审核。

交往理论从交往行为理论到论证的话语理论，这是哈贝马斯对现代性辩护的继续。显然，在现代，观念和价值的多元化已成为不可否认的事实，日常交往经常会受到观念冲突的困扰，理

① 哈贝马斯:《交往和社会进化》，波士顿，培根出版社1979年英文版，第202页。

性主义不再以特定的实际性主张为自己辩护，它需要为人们理性地对待分歧提供合理的基础。为维护现代性的理性立场，交往理性不仅要证明行为的协调机制只是共识而不是强制，同时也要证明，一旦原有共识已经解体，仍然存在着解决分歧的理性机制。

哈贝马斯的话语理论的目的是要强调，在后传统的现代意识形式中，不能靠传统的权威，也不能靠外在的强制来解决意见分歧。论证本身已经成为一种重要的实践形式。他的话语理论是从有效性要求的主题化(thematication of validity claims)入手的，知识分化的合理根据是把相应的交往有效性要求作为自己的主题，话语论证的外在形式从属于它本身的有效性要求。在哈贝马斯看来，所谓话语，是指通过论证(argumentation)来兑现交往行为的有效性要求的知识形式。它与一般的知识论证理论不同，它关注的不是论据和结论之间的纯逻辑关系。同时，它也与一般的社会学意义上的论证理论不同。图尔敏(Steven Toulmin)从学科建制上区分不同类型的论证形式，这种论证理论是外在的、经验的，它没有从交往行为的不同内在合理性要求来区分论证的类型。哈贝马斯的话语理论是建立在哲学的语言学转向基础上的。从个体意识转向语言、从个人的独白式反思(monological reflection)到对话式的交往这一哲学范式的转化，为他建立话语理论提供了条件。交往理性的话语理论目的是揭示论证的规范前提和论证的普遍结构。

论证的规范前提，实际上是一个话语的理想情境问题，它关系到我们为什么要参与到论证的实践之中。如果在一个尔虞我诈、弱肉强食的环境中，人们绝不会以理性的论证来解决相互之间的冲突，只有在某种理想的交往环境中，论证才能成为普遍的交往实践。不论是理论话语还是实践话语，实际上都假定了某种规范前提的存在。话语的规范前提包括主观和客观两方面。主

观上，交往行为要求纯化动机，它假定人除合作寻求真理（广义上的）这一动机外，没有其他经验动机。客观上，理想的话语环境必须满足：(1)参与论证者之间的对称条件，即每个人除了通过提供理由为自己辩护之外，不具有凌驾于其他人之上的力量，任何人都具有不可剥夺的反驳他人的权利；(2)如果需要的话，时间上是敞开的，也就是说没有行为的外在压力；(3)空间上是开放的，论证者潜在地包括所有有交往能力的主体。归根到底，话语的合理性力量来源于以言行事本身的效果，既不是外在权力的强制，也不是意识形态的欺骗。显然，这些条件是高度理想性的，它们不可能在任何现实的论证中得到完全满足。但是，这些条件同现实又有着密切的联系，并具有实践意义。人们之所以介入到论证活动之中，总是相信这些条件在一定程度上得到满足。否则人们就不会相信任何通过论证得出的结论。

在后传统时代，通过论证来证明事实的陈述真理性或规范正当性，是不可避免的，因为现代社会不再存在任何具有绝对确定性的终极原则，任何原则都不能置身于论证的压力之外。哈贝马斯把人们在话语层面上的有效性证明作为解决分歧的最高法庭，以取代意识哲学中的反思理性概念。反思不是在个人主体意识中完成的，而是在交往过程中，通过证明表达自己对某一事物的肯定或否定(yes or no)，话语是通过语言对话寻找理性共识的最高形式。

话语的灵魂是论证(argumentation)，论证是话语的内在结构，它是有效性要求的主题同相应论据之间的联系形式；话语是论证的结果，论证总是体现为一定类型的话语形式。话语是把某一有效性要求作为主题，通过论证兑现有效性要求的知识形式。传统知识形式向知识话语形式转变意味着知识更新机制的转变，因此，知识的合理性不是靠传统来维护，而是靠合理的根据和理由来辩护，这样知识积累和学习日益变得反思了。论证既是

对有效性要求的检验，也是通过错误学习，通过经验创新的过程。哈贝马斯认为，在论证的话语中，“提供根据(ground)这一概念同学习概念是交织在一起的，论证在学习中扮演了重要角色”。[①]通过把论证同学习联系起来，哈贝马斯找到了沟通传统理性主义普遍性的知识理想同现代知识的相对性之间的桥梁。

话语这一概念已经成为当代哲学的重要概念，它之所以对许多哲学家具有诱惑力就在于它可用于沟通知识论和社会理论，把知识的获取、论证和应用理解为一个社会实践过程，从而把知识从传统认识论的意识哲学中解放出来。同时，话语往往指介于宏观的知识概念和微观的命题之间的知识，它更便于人们进行多方位的具体研究。但是，在当代西方哲学中，对话语的研究存在着不同的甚至是截然相反的研究取向，话语理论本身成了哲学纷争的战场。在这里，笔者不可能详细讨论话语理论的现状，只就哈贝马斯和福柯话语理论之争的分歧，显示话语理论内部的冲突和对立。笔者把哈贝马斯的话语理论看作现代性的理性辩护，把福柯的理论称为现代性丑闻的揭秘。

福柯把话语作为由陈述构成的弥散系统，每一陈述都是一个历史事件，由陈述构成的话语就是支持同一主题的相关事件的系统。“只要我们能够根据一些陈述描述出这样一个弥散系统，我们就能在对象、陈述类型、概念或主题选择中确定一种规律，……我们就能说，……我们在考察一个话语构成。这种划分的因素(对象、陈述方式、概念、主题选择)所服从的条件，我们称之为构成规则。构成规则是一个话语划分中的存在以及共存、维持、修正和消失的条件。”[②]福柯认为，话语不是抽象的理论，而

① 哈贝马斯:《交往行为理论》第1卷，波士顿，培根出版社1984年英文版，第18页。

② 转引自刘北成编:《福柯思想肖像》，北京师范大学出版社1995年版，第169页。

是实践，它受制于人们生活于其中的权力和意识形态，话语不仅仅是知识，也是权力，它是功能性的，话语具有历史性、物质性、外在性和稀缺性。知识和权力是由话语沟通的，话语是具体的权力结构和力量配置的语言形式，知识则是话语提供的争夺、占有和利用机会的结果。这一理论与哈贝马斯的理论之间存在着多方面的差别。

他们两人都是从行为理论出发研究话语与实践的关系。福柯从目的行为理论概念出发，强调陈述不是逻辑命题，也不是语言句子，陈述是一个主体针对某一事物的权力要求，话语是针对一个主题的生产、操纵、使用、改造、组合、分解等等活动形成的系统，话语总具有征服、控制、反抗的意图。哈贝马斯从交往行为理论出发，话语是由反思的交往行为构成的系统，是对理性普遍有效性要求论证的形式。两者的区别鲜明地体现在主题(theme)这一概念。福柯把主题理解为战略的目标，哈贝马斯把主题理解为对有待通过论证来证明的有效性要求。

像阿尔都塞一样，福柯把理论看作为一种实践，理论活动本身已经是权力实践，并且这种权力实践是现代性本身的重要方面。现代统治是话语统治，不是赤裸裸的权力统治。哈贝马斯则认为，虽然理论和实践不可分离，但是，在话语论证中，我们可以暂时把行为或实践的要求悬置，把寻求真理作为唯一合理的动机。从日常交往行为到话语意味着摆脱行为的压力，使理论证明获得自由的空间。

哈贝马斯把话语作为后传统社会解决分歧、实现理性共识的高级形式。话语的自主性意味着理性相对于传统的超越性。因此，在话语中，论证有助于主体的解放和个人的自律。福柯把话语的自主性视为主体的自我消亡。话语是个相对自主的领域，它受制于不以人的意志和理性转移的历史规则系统，独立于人的理性和意志，从而获得超主体的力量。话语是自主的游戏系统，

它超越了人。在话语中，合理性标准完全是由具体的历史情境决定的，它是历史的经验规则，这样理性就完全情境化和相对化了。哲学家成了历史记录的登记者和整理者。现代性只是特定的权力与话语相结合的历史形态，只有超越现代性，人类才能获得新的主体性的存在。

从对福柯与哈贝马斯的话语理论的差别和对立的讨论，可以看到哈贝马斯的话语理论实际上是对现代性辩护的一个部分。理性的辩证法体现为日常交往同与话语之间的相互区别、相互依赖和相互交融。日常交往所依赖的生活世界是话语的观念来源，在这个意义上，话语并不能取代生活世界，因为话语并不创造知识，它只对传统本身包含的知识的合理性进行检验。同时，在后传统时代，日常交往的相互理解行为已经不能保证人们能够获得合理共识，生活世界的裂痕只通过话语的论证来修复。

第四节　理论话语、实践话语与审美批评

任何话语都是对有效性要求的论证，在后传统社会，论证是解决意见分歧的机制。哈贝马斯强调任何论证都具有普遍的结构。论证的普遍结构包括三个方面："a. 把争论的有效性要求主题化；b. 摆脱行为表达和经验的压力，采取假设的态度；c. 借助论据，而且只借助论据检验提议者所辩护的有效性要求是否正确"。[①]哈贝马斯想表明，理性在当代社会不是具体的内容，而是任何论证都必须满足的合理程序。在现代社会中，理性是一个程序性的概念。如所有论证参与者按照这一程序来证明自己的主张，并满足交往行为的可认可性条件，他们也就证明了自己具有

① 哈贝马斯：《交往行为理论》第1卷，波士顿，培根出版社1984年英文版，第25页。

理性的能力。

哈贝马斯根据交往行为的内在有效性要求来区分不同的论证形式。前面谈到，论证是话语的灵魂，但是，并非所有的论证都表现为话语。哈贝马斯把话语视为其有效性要求可以得到普遍证明和认可的知识。在这个意义上，有些知识显然不具有这一特征。俗语说："趣味无标准"，这意味着在审美领域并没有艺术欣赏的普遍标准。又如，"人各有志"，说明有关自我生活的理想和个性并无一个统一的标准。哈贝马斯把论证分成两类：理论话语、实践话语和解释学话语；审美批判和心理治疗性批判。前三种有效性要求的证明潜在地要求得到一切具有认知和交往能力的行为者认同，后两者涉及的是价值、艺术风格和个人理想问题，它们无法满足普遍认可的形式条件。把话语概念用于前三类知识，既源于论证的性质，也源于知识的性质。事实陈述和规范的合理性要求需要理性的概念和推理才能证明。话语(discourse)一词与 discursive 同源，后者在哲学上指"推论的"，话语有严谨的、通过推理得来的知识之义。道德、科学和修辞学之类的解释学相关知识都需要对自己的原则、规律和规则进行普遍的证明，因此属于话语。其次，前三类知识具有累积性进化的特征，而艺术批评和心理治疗常常同特定社会集团的价值偏好和个人生活经历相联系，这类知识的历史并不像科学知识那样具有累积性和进化特征。

我们多次强调，哈贝马斯把世界观的非中心化(de-centralization)和文化价值领域的分化作为现代性的标志，从传统的文化传统中分化出科学技术知识、道德和法律知识、艺术和爱的知识。现代性的冲突体现为传统文化同现代文化的冲突，在现代文化内部也存在着不同知识争夺现代性解释权的文化之争。从启蒙运动开始，现代性理想往往受到科学主义的曲解，它把科学技术知识作为唯一合理的知识形态，把科学理想和证明形式作为唯一

的范式。今天,现代性理想又受到审美主义的曲解,现代性理想的证明必须澄清科学、道德和艺术的合理基础,防止片面性。

理论话语(theoretical discourse)把日常交往行为的真实性(truth)作为论证的主题,把科学作为相对独立和自主的文化领域,在这个领域中,科学家摆脱了对事实世界的朴素信念,以假设的态度对待我们面对的事实世界,把日常交往中信以为真的对世界的认识,转化为有待证明的假设,通过对假设的验证,使原来的朴素信念转变为系统的普遍知识。理论话语通过系统证明消化与理性不相容的消极经验,来推动人们对世界的自觉认识。理论话语是科学知识的学习机制,是理论知识的反思形式。

现代科学是最先从传统宗教和形而上学世界观中分化出来的现代知识。现代性之初,随着伽里略(G. Galileo)和牛顿(I. Newton)的理论创立后,现代科学的理想就诞生了。科学曾经是推动近代启蒙的主要力量,但是,随着实证主义哲学支配着对科学的解释之后,科学的意义被误解了。实证主义的科学哲学放弃了知识合理性的普遍主义理想,使科学退化为技术地统治世界的工具理性,这一点从黑格尔开始就受到批判。黑格尔认为,科学思维是知性的思维,它放弃了理性对世界整体理解的任务。后来的西方马克思主义一直把批判实证主义恢复理性批判权利作为自己的使命。60年代德国社会学中发生的辩证派和实证派的争论,促使批判理论转向科学主义意识形态的批判。哈贝马斯是这场科学意识形态批判的主将。他认为:"从生产力的不断增长依赖于科学技术的进步时起,科学技术便有了统治的功能","当代的技术和科学取得了合法的统治地位,成了理解一切问题的关键"。[①]科学技术意识形态成了非理性的根源和社会统治的合

① 哈贝马斯:《趋向合理化社会:学生抗议、科学和政治学》,伦敦1971年英文版第100—101页。

法化基础。但是，这种批判一直存在着反科学主义的危险。直到哈贝马斯提出交往行为理论以后，他才真正区分了科学本身的合理性和实证主义对科学合理性的片面性认识，提出了一种非科学主义的交往理性的科学理论，这一科学观是克服霍克海默和阿道尔诺工具理性批判片面性的重要方面，也是走出科学技术意识形态总体批判困境的条件。

他对科学的合理性理解是从皮尔士(S. Pierce)的理论出发的。对科学命题合理性的理解不能从意识哲学的表象论模式出发，虽然科学理论的对象对应于作为事实总体的客观世界，但科学知识本身不是对客观事物的反映。从日常交往进入科学话语领域，意味着人对自然的态度变化和人的角色的转换。在大部分交往调节的交际行为中，人们默认已有知识是共识的基础，但是在话语中，它变成了有待理论证明的假设，从交往行为到话语，人们把由常识承认的事实组成的世界转变为理论上有待证明的世界。事实的真实性陈述成为论证的主题，科学是从生活世界的常识出发，而不是从事实本身出发，因此，科学是对常识的反思和批判。它的合理性不能从意识哲学的表象论来理解，也不能按照实证主义的那样通过直接经验来证明。从传统的意识哲学到现代语言哲学的转向，从意识哲学独白式的证明模式到对话式的证明方式，要求我们把对事实陈述的真理性理解为在交往共同体中人们通过言语行为的理解一致达到的见解。皮尔士认为，科学的真理是由理想的科学家共同体相互一致的认可间接证实的。哈贝马斯认为，科学的合理性证明也必须满足理想的交往条件，在这里，合作地追求真理(co-operatively seeking truth)是行为的动机，更好的论据(the force of better argument)是接受或拒绝命题的唯一力量。这一立足于后经验主义科学哲学立场的交往理性的科学观，为哈贝马斯区分科学的交往合理性和技术意义上的工具合理性提供了条件，既可以维护科学在现代性中

的地位，又可批判科学技术意识形态。

实践话语是规范证明的形式。在后传统社会，如果规范调节的行为发生冲突，我们不是以传统的权威方式来解决，也不是以自我利益的权衡方式来解决，而是以交往参与者的态度去检验一个规范是否符合利益普遍化的要求，那我们就进入到实践话语领域。克罗宁(Ciaran Cronin)在哈贝马斯的《证明与应用》的英译本导言中认为，"哈贝马斯的道德的话语理论代表着当代道德哲学中维护认知主义和义务论的道德理论的最有创见性和最持久的尝试"。[1]他的话语伦理学试图超越康德的道德普遍主义与新亚里斯多德主义的对立。今天，现代性的普遍主义的道德理想受到共同体主义(communitarian)和情境主义(contextism)的严重挑战。这种冲突已成为当代道德哲学争论的核心。康德道德理论的核心是人的自律(autonomy)，道德规范来源于人的实践理性。通过实践理性，康德证明道德的绝对命令(categorical imperative)具有普遍性。但是，这一通过理性的自我反思证明规范和道德的普遍主义立场受到了共同体主义和情境主义的批判。他们认为，以自律为中心的道德证明模式瓦解了传统的社会共同体的伦理规范的约束力，使道德原则成为空洞抽象的教条，助长了当代的道德虚无主义。共同体主义号召人们抛弃理性主义的教条，回到亚里斯多德和中世纪的德性伦理学传统，把道德理解为社会共同体生活中自发形成的规范。哈贝马斯认为，这一立场本质上是对道德现代性立场的怀疑，是现代道德观的退化。

哈贝马斯坚决认为，康德的道德普遍主义立场是道德和规范证明的起点，在后传统社会，社会行为是通过语言行为的相互理解机制协调的，行为规范的分歧不能回到诉诸传统的权威来

① 哈贝马斯:《证明和应用》，剑桥，政治出版社 1993 年英文版，第 xi 页。

解决,"我应该(ought)做某事意味着我有好的理由(good reasons)去做"。[1]这句话代表着认知主义伦理学的精髓,即道德同科学一样是可以通过理性论证进行合理辩护的。

但是与一般的认知伦理学不同,哈贝马斯是从交往理论出发的,交往行为是相互理解行为,它不是从个人意识出发,而是从语言表达的规范出发。道德的证明范式只有从意识哲学的道德理论转向话语理论才能走出陷井。话语伦理学的目的是要为道德的思虑(deliberation)和判断提供基本的原则。

他的伦理学有两大原则:普遍化的原则和话语原则。普遍化的原则(principle of universalization)要求任何道德规范都必须满足这样的条件:"对于满足每个人的普遍利益而言,一个道德规范的普遍实施所能预见到的效果和副作用都能被相关的主体所接受","一个有效的规范必须值得为所有人认可"。[2]这一原则是道德的绝对命令的转述。但是与康德不同,哈贝马斯并不把道德和利益对立起来,相反,合理的规范是普遍利益的表达。普遍化原则揭示了道德的尊严,道德规范不是特殊的生活共同体的习惯,也不是个人实现自己目的的权宜之计,它是普遍的值得人们承认的行为规范。但是,普遍化原则只证明道德应该是什么,并没有说明我们如何才能证明一个规范是普遍的规范,因此,哈贝马斯又提出了话语原则。

实践话语需要一个沟通个人利益和普遍利益、个人道德判断和规范的普遍认可之间的桥梁。这一桥梁就是话语原则(principle of discourse)。它要求只有那些能满足参与和可能参与实践话语的主体一致同意的规范才是有效的。道德规范的证明是通过社会成员相互合作的共同努力实现的,它必须能够得到主

---

①② 哈贝马斯:《道德意识和交往行为》,麻省理工学院出版社1989年英文版,第49、65页。

体间的认可(intersubjective recognition)。如果规范的冲突按照这一话语原则规定的程序来调节,人们就找到了恢复理性共识的道路。哈贝马斯研究权威麦卡锡(Tomas McCarthy)说:"不是所有别人认为有效的准则,我们都承认为普遍规范,我必须使我的规则从属于他人,以便推论地检验其普遍性。强调的重点是从每个人都无矛盾地意欲的东西作为普遍的规范转向只有那些所有人都会同意的东西才是普遍的规范。"[1]哈贝马斯道德理论的核心仍然是人的自律和自由。交往行为的道德实践话语本身就体现了一种生活方式的理想。每个人都是自由平等的,社会的再生产通过相互理解的交往行为不断延续,道德的分歧通过实践话语的论证来解决,在这里没有权威的压迫、意识形态的欺骗,道德规范的说服力来自证据的力量。

在当今道德哲学中,这一话语伦理学代表着对道德现代性的辩护,它的实践动机是对尼采式的道德虚无主义和新亚里斯多德的道德相对主义的批判。新亚里斯多德主义的共同倾向是怀疑康德主义的道德现代性方案。它基于这样的信念,康德以个人自律为中心的道德理论与人的社会生活本质上是不相容的。这种道德观是形式主义、抽象主义和个人主义的。它瓦解了传统伦理规范的存在基础,导致社会生活的解体、人的异化和道德的失范,使道德规范陷入争论不休的困境之中。

新亚里斯多德主义对道德现代性的批判实际上是黑格尔对康德哲学批判的继续。康德与黑格尔道德理论的分歧本质上是道德与伦理之争。黑格尔是从亚里斯多德的传统出发的,伦理学是道德实践知识,它的任务是规定社会和政治共同体的具体生

① 麦卡锡:《于尔根·哈贝马斯的批判理论》,麻省理工学院 1978 年英文版,第 326 页。

活理想，这一理想不能脱离具体的共同体生活背景。从这一传统出发，黑格尔对康德伦理学提出了四点批评：(1)批判康德伦理学的形式主义；(2)批判康德伦理学的抽象普遍主义；(3)批判抽象道德的软弱性。康德从道德的绝对命令出发，把道德仅仅当作人们应当如此的义务，并没有揭示道德原则如何成为人的行为动机，因此是软弱；(4)批判个人在道德权威上的至上性，道德原则一旦成为不容置疑的教条，往往容易陷入道德主义的恐怖。哈贝马斯认为，这些批评一定程度上是正当的，但并不全面，它没有认识到康德伦理学的积极意义。

康德伦理学的贡献，首先是提出了新的道德证明模式，即任何道德规范都必须经受普遍原则的检验，凡是不能得到有理性的人普遍认可的规范都必然导致自相矛盾。为了证明这一原则的合理性，必须同传统的伦理学模式决裂。因为只有涉及到个人之间、不同共同体之间共同相处的权利和义务才能接受普遍原则的检验。道德证明只涉及狭义的道德问题，不涉及社会共同体的具体价值偏好问题。哈贝马斯认为，这是认知主义伦理学的基本前提。其次，康德从传统理性中区分出实践理性，把事实性的命题同规范性的命题区分开来，区分人为自然立法和道德自我立法的不同意义，从而赋予道德证明以独立性。但是康德从理性的事实(fact of reason)中推论出道德证明的可能性，仍然是超验的形而上学。同时，康德的道德证明是在自我的内心世界独立完成的，没有验证一个规范是否具有普遍性。

具体说，哈贝马斯认为话语伦理学在三个方面超越了康德理论，即：(1)它抛弃了康德划定的现象界和本体界的二元对立。在康德那里本体界是自由意志和义务领域，现象界是人的本能、欲望等主观领域和社会政治制度领域，道德是绝对意志的自我规定，与现象界无关。这种对立是唯心主义的虚构。哈贝马斯认为，在交往行为理论中，只存在作为规范前提的理想交往环境和

现实的交往过程之间的区别，不存在本体界和现象界的区别。理想的交往环境与现实的交往过程之间没有不可跨越的鸿沟，现实的交往总是处在理想与现实的张力之中。(2)话语伦理学超越了康德独白式的研究方法，强调规范的证明是通过公共话语的论证过程实现的。(3)话语伦理学改进了康德道德证明的方式。康德诉诸理性的事实(fact of reason)证明规范的普遍性，因为每个人都有理性，只要个人从道德的动机出发对待人的义务和权利，他发现的理性规范一定能得到普遍的认可。这种证明现在已经没有说服力。而话语伦理学则从论证的规范前提引申出普遍性的原则。在理想的交往环境中，每个规范必须能够被其他人认可。

为了回答新亚里斯多德主义的挑战，澄清自己的立场，首先要限定话语伦理学的研究范围。哈贝马斯认为，道德问题只是实践问题的一个方面。他把实践问题区分为三种：实用的(pragmatic)、伦理的(ethic)和道德的(moral)。实用问题靠个人的生活智慧来解决，伦理问题是特殊共同体的生活方式问题，它只有靠共同体成员的历史反思来改善，只有道德问题才要靠专门的道德证明来解决。话语伦理学并不否认伦理规范的意义，不自诩能包办一切规范问题，它只是强调，当涉及到人类相互共存的条件，即人之为人的普遍义务和权利时，从伦理共同体立场出发是无法解决的。道德问题的解决需要道德的立场，而所谓道德的立场就是相信对权利和义务问题可以在个人自由这一前提下得出公正的判断。它已超越了特殊民族、国家和宗教共同体的特殊视野。

道德证明问题不同于道德应用问题。道德规范总是普遍的原则，它是从理想交往者的视野出发的，而一个规范的具体应用问题总是涉及到具体的情境，如“不能偷窃”是一个道德原则，而一个儿子为救自己饿得快死的母亲，偷了别人食物，则是一个道

德原则的具体应用问题。道德证明不可能包括道德应用所有的场合,它需要人们根据具体情境进行相机抉择。哈贝马斯认为,道德问题是证明(justification)问题,应用问题是一个慎思明断(prudence)问题。情境主义伦理学混淆了这两个问题,它强调道德总是具体的,因而否认道德证明的必要性。哈贝马斯认为,新亚里斯多德主义以特殊的伦理对抗普遍的道德,是对道德现代性的逃避。

道德规范的来源问题不同于道德证明问题。对道德普遍主义的批判往往出于这样的理由,普遍的道德只是同义反复,认知主义伦理学是道德空洞主义。哈贝马斯认为,这一观点混淆了道德规范的来源和道德规范的证明。道德证明并不产生自己的规范,任何规范都来源于生活世界,道德证明只是通过证明赋予其合法性。有待检验的内容不是来源于哲学家的思想,而是来源于现实社会。

最后,道德的规范合理性不同于道德的效力。话语伦理学重新表述了康德的自律理想。在康德那里,自律是自己给自己立法的自由,这种自由不依赖于任何社会条件。但是,在话语伦理学中,自律是主体间的,个人自由依赖于他人自由的实现。因此,话语伦理学只有在适当的社会条件下才能起作用。哈贝马斯认为,道德证明要求脱离具体伦理共同体的限制,需要排除经验的利益动机,但是,道德起作用的条件需要与它在结构上相符的社会环境。"任何一种普遍主义的道德都需要一种在半道上迎接它(meet it on the halfway)的生活方式。"[1]道德规范在社会相互交往中的调节力量需要民主的政治环境,需要把道德内化到个人动机结构中去的社会化的教育机制。但是,遗憾的是,这一条

---

① 哈贝马斯:《道德意识和交往行为》,麻省理工学院出版社 1989 年英文版,第 207 页。

件在资本主义社会中并没有实现。他认为,实践话语就像一座孤岛,时时有被淹没的危险,“达到意见一致的工具不断地被权力的工具摔到一边”。①

哈贝马斯虽然清醒地认识社会现实与他的伦理学之间的冲突,但是,他并不放弃自己的主张,因为他自始至终怀着对理性的偏爱,相信自己的理论可以加强理性的呼声。但是,他的直接目的是从话语伦理学中引申出一种责任伦理学,使人们自觉地把道德规范的证明作为自己的责任,并从道德规范的相互认可性中引申出履行道德的义务。更重要的是,他试图从人的道德权利的至上性和相互性中为激进民主制的政治实践提供道义的前提。他的话语伦理学是他的现代性辩护的中心。

话语是事实陈述的真理性和规范正当性的反思形式,审美评价的自我表达知识也存在反思的形式,他称这种形式为审美批评(aesthetic criticism)。审美批判的主题是自我表达的独特性,与文化和生活共同体相关的价值是反思的对象,因为价值具有文化相对性,审美批判的有效性要求的兑现不能满足话语论证的普遍性要求。但是,自我表达行为并非没有合理的规范。如果一个人能根据自己置身于其中的文化共同体的价值,解释自己的需求和情感,尤其是能反思地对待他用以解释自己情感的价值标准,那就意味着他在自我表达和价值评价方面是合理的。审美批评不像理论话语和实践话语那样具有直接的交往功能,但它能帮助我们欣赏艺术和文学作品,使人们领悟艺术世界中展示的人生经验的独特性。哈贝马斯认为,艺术也具有真理潜能,但这种真理不是以命题形式体现的,艺术的真理是以形象和虚拟的形式展示人生的经验和生存方式。它的交往功能是以潜

① 哈贝马斯:《道德意识与交往行为》,麻省理工学院出版社 1989 年英文版,第 106 页。

移默化的方式改变人对世界的知觉方式和自我理解。

艺术作品具有敞开真理的潜能(potential for disclosing truth)。“真理的敞开”这一概念已成为海德格尔后期哲学的核心概念,艺术的本体论成为克服形而上学的重要出路,艺术的真理敞开方式不仅获得对理论知识和道德实践知识的优先性,而且是真理唯一本真的现身方式。这一审美化的现代性理论取向一直是同推崇普遍科学的启蒙现代性相抗衡的竞争范式。从19世纪的浪漫主义到今天的后现代主义一直试图用艺术的乌托邦力量颠覆集权化的理性统治,就连阿道尔诺也把艺术作为真理的最后避难所。哈贝马斯一方面承认艺术的自主化,艺术脱离宗教和道德的教化语境转向主体性的自我表达,是现代性理想的重要方面,但是,他日益意识到审美绝对化、整体化倾向正构成对科学和道德普遍主义的挑战,这一倾向在尼采开启的后现代性话语中表现为启蒙和现代性反话语(counter-discourse)。

在审美现代性问题上,哈贝马斯综合了阿道尔诺和本杰明(W. Benjamin)的思想。他重视本杰明强调的艺术交往功能。本杰明把艺术看作历史创伤的经验和救赎的记忆,艺术可以唤醒人类解放的乌托邦愿望,现代大众文化具有解放的政治潜能。同时,他像阿道尔诺一样怀疑本杰明诉诸大众媒体艺术政治化实现解放的理想。阿道尔诺把现代大众艺术作为文化工业来对待,并把艺术的大众化视为意识形态化。他强调艺术的本质在于风格,而这种风格总是以独立存在的个人为前提,艺术总是个人用以对抗不合理社会统治的方式,一个承担政治宣传和教化功能的艺术是艺术的堕落,艺术是个人拯救的形式,因此,阿道尔诺总是把现代主义艺术作为艺术的典范。哈贝马斯在艺术形式上基本上倾向于阿道尔诺的观点,反对把艺术直接用于政治目的,同时又像本杰明一样认为艺术具有人类拯救的交往功能。艺术以间接形式服务于人的交往。艺术具有认知、道德和自我表达三

方面的内容，它的作用体现在以特殊方式改变自我同客观世界、社会世界和主观世界的关系，使人们以不同于日常交往的方式领悟世界，为生活敞开一个更广阔的理想空间，具有超世俗的乌托邦功能。

艺术作品不同于理论和实践知识，它的有效性是以领悟世界视角(perspective)的独特性来衡量的。成功的艺术作品开启了观照人类和个人生存境遇的独特视角，艺术作品的有效性体现在展示人生境遇视角的独特性和深刻性上。艺术的观照不同于生活的观照，它具有超世俗、超功利的特征。但艺术的品质不仅体现在它以艺术的方式领悟人生，而且体现在艺术视角本身的独特性。现代艺术对艺术形式的关注和不懈探索体现了这一要求。艺术视角的有效性不能通过像理论命题那样主体间的认可来检验，它只能通过欣赏者的主观经验来证明。好的艺术作品在于它震撼人心的效果。

哈贝马斯的话语理论实际上展现了他心目中的理性人的全面形象，一个理性的人实际上是一个把现代意识结构转变为普遍的交往和行为能力的人，也就是一个通过启蒙，摆脱非理性限制的人。他不仅具有判断事实，以目的合理的方式行动的能力；而且具有道德辨别力和实践可靠性；具有敏锐的价值评判能力和审美开放心境；拥有反思地对待自己主观性的能力，能够洞察自己在认知、道德—实践、审美实践等方面的非理性限制。他把理性理解为具有语言和行为的能力，这种能力不仅体现在日常交往中能够直观地区别不同的有效性要求，而且在相应的有效性要求发生疑问时，可以通过话语和批评形式进行证明。证明和日常交往的关系是前反思的生活世界同理论化反思形式的关系。在论证中，理由和根据是兑现有效性要求的唯一合理基础。在理论话语中，理由和根据用以表明说话者提出的命题陈述了客观事实，“在实践话语中，理由或根据用以表明所推荐的规范

表达了普遍利益;在审美批评中,根据或理由服务于引导知觉,揭示艺术的本真性,以便使艺术经验本身成为接受相应价值标准的合理动机”。①论证是对合理性的论证,是交往参与者通过相互批判的学习机制。正因为出现了有效性要求的论证形式,人类知识才摆脱世代相传的积累模式,转向按照抽象有效性要求进行自觉学习的过程。由建立在超主体的绝对原则基础上的实质性理性转变为以论证为核心的程序理性概念,是哈贝马斯后形而上学理性观的基本含义。

哈贝马斯通过语言在行为和论证中的功能,揭示了三种基本的行为类型:工具行为、交往行为与审美和艺术创造行为。语言在目的行为中,作为实现主体目的的工具,在交往行为中作为调节人际关系的媒介,在艺术和审美批判中作为敞开世界的中介。这三类行为类型已成为三种现代性话语的基础,新保守主义从目的合理化来理解现代性的意义,后现代主义从个人主观性的审美化来理解现代性的意义,哈贝马斯则从交往合理性来理解现代性的意义。因此,交往行为理论不仅对现代性的重建,而且对审美化的无政府主义和强硬的新保守主义具有批判意义。对语言的交往使用方式,或者说,以言行事的言语行为在语言行为理论的源生性和基础性的辩护,是哈贝马斯的现代性规范基础重建的中心,也是批判理论的语言学转向的根本。

第五节 理性的综合和社会的合理化

对哈贝马斯来说,所有的现代性问题都可归于合理性和合理化问题,前者是理性的规范结构问题,后者是理性的具体历史

---

① 哈贝马斯:《交往行为理论》第1卷,波士顿,培根出版社1984年英文版,第27页。

性问题。交往行为理论主要的任务是揭示现代世界观和文化结构的合理性潜能，对理性可能的形态进行分析，为社会的合理化提供基本的标准。

他对理性的分析不是以哲学文本为依据，而是以现代文化为依据。韦伯关于现代世界观和知识的分化理论是他对文化现代性规范重建的出发点。就文化现代性而言，“随着现代经验科学、自主的艺术、建立在原则基础上的法律和道德理论的出现，各种价值领域形成了，它使得学习过程可以按照相应的理论、美学和道德—实践问题的内在逻辑进行”。[①]传统形而上学统一的世界观向现代非中心化世界观转变，意味着行为调节机制的转变，理性不是主体按照社会共同体的规范和规则行动的能力，而是主体根据同世界的相应关系使行为有效性要求专门化和理智化的能力，理性不仅意味着日常行为能按照直观把握的真理性、正义性和真诚性的有效性要求来协调，而且当行为背景知识破裂后，可以通过反思的知识证明形式来修复。在现代性中，不是习惯而是相互理解的交往承担着社会合作化的功能。交往理性是人的普遍的认知和实践能力，它为调节人与自然的关系、人与社会的关系和人与自我的关系提供了合理的规范，因此，从交往理性的视域出发可以发现某些生活方式的片面性。

哈贝马斯认为，现代世界观从传统的混为一体的世界概念中区分出了三个形式的世界概念：作为事态总体的客观世界，作为社会交往关系总体的社会世界，作为情感、意志和自我表达行为构成的主观世界。与此同时，人对世界的态度也发生分化：认知—工具的态度、规范调节的态度和自我表达的态度。对同一个

① 哈贝马斯：《关于现代性的哲学演讲》，剑桥，政治出版社 1987 年英文版，第 1 页。

世界可以采取不同的行为态度，这样就有九种可能的组合：

	工具—策略的态度	规范调节的态度	情感表达的态度
客观世界	A ✓	B ✕	C ✕
社会世界	D ✓	E ✓	F ✕
主观世界	H ✕	I ✕	J ✓

在这九种行为态度中，有四种是可合理化的行为态度。对客观世界，我们采取认知或工具的态度(A)。我们可以把客观世界作为认识的对象，对它采取认知的态度，通过事实陈述的言语行为，对事实的存在和属性作出断言，这种知识我们可以按照真理性标准来评价，理论话语是它的反思和证明形式。我们可以把客观世界作为行为干预的对象，对它采取工具行为态度，把它作为实现主观意图的工具和手段，这种行为和知识可以根据它的效果来评价。哈贝马斯认为，这两种对客观世界的态度都是合理的，它的知识都可以通过反思和学习进行积累，科学知识和技术知识是这种合理化的结果。

对社会世界，我们可以采取规范调节的态度(E)或策略的态度(D)。采取规范调节的态度，是把社会理解为规范和社会行为互动领域，对相应的行为规范，我们可以以规范的正当性和利益的普遍化来评价，实践话语是其规范正当性的证明形式。采取策略的态度，我们是把社会看作博弈的场所，社会合作是通过对别人施加影响使其符合自己的策略意图方式来进行的，合理化是根据行为者的目的和意图的实现来评价。规范符合态度的合理化体现在道德和法律知识中，策略行为合理化的成果体现在各种决策论、博弈论和行为科学中。这两种态度都是合理的，满足知识合理性的反思性和累积性的标准。

对主观世界可以采取主观表达的态度或艺术表现的态度(J)。主观表达的态度可以根据情感和意图的真诚性来评价，

艺术表现的合理性可以根据敞开世界方式的独特性来衡量。主观表达行为的合理化体现在日常表达行为模式中，艺术的合理性体现在各种艺术知识中。对主观世界的这两种态度是合理的。

在哈贝马斯看来，只有上述行为和认知方式是合理的。有些行为和认知方式不具有合理化的潜能，它的知识是无法积累和传播的。对客观世界，我们不能采取规范符合的态度或自我表达的态度，因为对客观世界采取规范调节的态度意味着把客观世界看作与人一样具有道德善恶感的社会主体，而这种态度正是被现代意识抛弃的伦理化宇宙论的观点。对客观世界采取情感表达的态度意味着把事物看作拟人化的主体，它有欲望、情感和要求。这些态度仍停留在传统世界观之中。

有些行为态度则是对合理性的片面理解造成的。对道德规范不能采取客观认知的态度，把道德规范当作对事实的判断，混淆事实陈述的真实性和规范的正当性之间的区别。对主观世界采取客观的认知态度就会把自我对象化为客观的事物。这种行为态度正是实证主义意识的表现。

所有具有合理化潜能的行为态度和方式构成一个理性的综合体，现代社会只有在上述方面同时实现合理化，才能使社会的合理化沿着正确的方向发展。这一理性的综合形象正是现代性理想的高度凝聚。它为超越传统世界观和现代文化的片面理解提供了社会合理性的规范标准。但是，合理性概念的逻辑分析不能取代对现代社会的经验分析，世界观的合理性结构同合理性的社会实现方式是两个不同的问题，对合理性的哲学分析不能取代对社会合理化的经验诊断。哈贝马斯认为，从卢卡奇到阿道尔诺，西方马克思主义完全否认现代社会科学的成就，使得现代性的批判囚禁在哲学的抽象形式中，无法对复杂的当代社会作出分析。批判理论需要从合理性的哲学分析进入到社会合理化

的社会科学分析。交往的行为理论只有同社会结构和条件的分析结合才能释放其批判和理论重建的能量。因此,交往理性理论只有发展为一种同社会结构相结合的社会科学理论,才能承担现代性诊断的任务。

第六章　交往行为理论的意义

交往行为理论的核心是理性规范基础的重建，交往理性是哈贝马斯现代性理论的基础。这一理论为摆脱主体哲学的困境，抵御各种非理性主义和反现代性思想倾向提供了重要工具，同时也为重新理解社会合理化和现代化提供了新的理论视角。

第一节　交往理性与形而上学的超越

哈贝马斯之所以把交往行为理论作为理性重建的基础，是因为交往行为体现了后习俗阶段人的意识和行为的基本规范。“后习俗”(post-conventional)阶段，也可称为后形而上学时代。在这一阶段，人们已不再以传统约定俗成的规则作为指导，而是以反思的态度对待已有的观念和伦理规范，从交往行为的不同有效性要求出发为自己的行为提供合理的辩护。因此，交往理性为超越形而上学理性提供了可能。

首先，交往行为具有反思性。从德国古典哲学以来，反思一直被理解为理性能力，反思意味着对意识的意识，是自我意识。反思能力被看作是主体摆脱非理性力量控制而获得自身自由的条件。交往行为的反思性同样意味着人们摆脱外在的束缚，能够理性地对待文化传统。因此，交往行为理论追求的目标同传统哲学是一致的。但是，交往行为的反思不同于自我意识的反思，这种反思是通过语言表达中包含的意义的理解实现的，而不是求助于意识哲学的自我意识的自明性。反思是对生活世界的隐含

的(implicit)直观知识的反思,这种知识在反思之前已经存在于生活世界的文化传统之中。不论是对交往规范的理性重建,还是合理性有效性要求的证明,都不是从自我意识出发的。

同时,交往理性的反思又包含着德国古典哲学反思概念的基本含义,即黑格尔反射(reflect)意义上的反思概念中包含的间接理解这一意蕴。在交往行为中,行为者借助语言表达间接同世界发生关系,世界的意义必须通过语言的理解实现,这样客观世界、社会世界和主观世界的意义就通过语言这一中介获得反思的理解和解释。日常交往和话语证明之间的张力则使生活世界的事实和规范认识不断经受理性的批判和审查,使人们对世界的认识超越日常知识的朴素性,使规范脱离狭隘的地域和文化限制日益普遍化,对文化价值和生活方式的把握更加自觉。在生活世界和理论反思的交融中,交往理性使得人们的生活世界不断地合理化。

交往行为是后传统时代社会再生产的中介形式。哈贝马斯强调社会不是由工具理性维持的自主社会系统,社会是由人通过理解和交往活动建立的生活世界,这一生活世界包含着文化再生产、社会融合和个体社会化三个领域,在这三个领域中,交往行为都是生活世界再生产的机制。通过对历史传递下来的文化文本的反思和理解,可以使文化传统的意义得到更新和继续;通过对行为规范的反思和理解可以建立以规范的正当性为基础的人际关系;通过对超我的社会价值和行为规范的反思和理解,可以使自己的角色意识流动化,使人格自我认同个性化。交往行为不仅为生活世界合理化提供再生产的机制,而且可以为生活世界的合理化提供合理性标准。

交往行为理论为后形而上学时代理性的多维性提供了合理辩护。形而上学的理性观以伦理化的世界概念为基础,道德的善是理性的中心,理性的生活就是道德的生活,理性的要求被还原

为道德的要求。因此,形而上学的理性观是一种以道德为中心的理性观。近代哲学通过主体性转向,改变了理性的含义,理性意味着人对客观世界的认知,观念的真实性成为主导性的有效性要求,哈贝马斯把它称为逻各斯中心主义理性观。这一理性观一旦脱离了形而上学本体论和宗教伦理化的宇宙论语境,就会导致把对事态的客观陈述和对客观世界的有效干预作为理性的唯一要求,理性的工具化就成了后形而上学时代主体哲学理论的必然结局。实证主义是这种工具理性观的意识形态化身。交往行为理论是以统一的世界概念裂变为三个相互独立的世界概念为前提的,它同时表达了主体与三个世界关系和同三种有效性要求的关系。哈贝马斯认为现代意识的特征是非中心化的世界观,现代性问题不单纯是真理问题,不同的文化有自己特定的对象领域和相应的有效性要求,理性同时体现在科学、道德和法律及艺术形式之中。

交往行为理论也为理性的统一提供后形而上学基础。传统哲学坚持理性的统一性,这种统一是建立在理性自己确立的某种第一原则基础上的,或是建立在理性对知识的历史综合基础上的,前者体现为认识论的基础主义,笛卡尔和康德哲学是这种类型的代表,后者体现为绝对主义的历史主义,黑格尔的绝对精神是这种类型的代表。但是随着传统形而上学和宗教的解体,这种实体性的理性统一性瓦解了,这一现象一直被指责为现代性的病症。黑格尔把它诊断为伦理统一体的破裂。韦伯认为,我们的时代是多神教取代一神教的时代,上帝和魔鬼的斗争成了现代的精神剧。霍克海默和阿道尔诺把它诊断为主观理性同客观理性的冲突。哈贝马斯认为,这些批判都是以传统的理性实体统一性作为诊断现代文化的标准,当他们看到理性的分化成了不可阻挡的趋势,只能悲叹理性的沉沦。但是,理性的统一性不能理解为传统本体论中理性的实体性统一,它应该理解为交往行为中的诸有效性要求的统一。任何一个交往行为都潜在地包含

着事态陈述的真理性、社会规范的正当性和自我表现的真诚性。这样，哈贝马斯就兑现了他重构后形而上学理性观的诺言，为社会批判理论提供了新的理论基础。

第二节 超越主体意识哲学的困境

哈贝马斯的现代性理论既是系统的理论研究，又是对哲学和社会科学理论史的解释学批判。作为系统的理论研究，他试图通过对人类行为合理性的形式分析，提供一个重新审视现代性的理论框架；作为哲学和社会科学的解释学批判，他想梳理现代性话语历史的发展轨迹，通过对各种现代性理论的批判综合，揭示现代性的真实面貌。哈贝马斯认为，交往行为理论可以克服传统意识哲学范式的现代性理论困境，也可以扼制那种不顾一切地要超越现代性的后现代主义冲动，走一条既不放弃现代性理想，又不放弃现代性批判的第三条道路。

康德开启的现代性哲学话语，把主体理解为具有自我意识的理性主体，意识通过自我反思把握自身与客观世界、社会世界和自我主观性的关系，现代性被理解为主体的自由。这种自由总是以意识自发性和理性来表征的。前者代表人的原发性自由，后者赋予前者以实现的能力。理性通过对自然立法，为道德立法，自觉地控制自己的肉体本能和情欲，使自己摆脱各种束缚，从而为现代性，为自我认识、自我决定和自我实现的现代性理想提供基础。然而，以自我意识为中心的现代性自我确证模式不可避免地要陷入内在悖谬。摆脱自然束缚的自由导致了对自然的奴役；摆脱社会强制的自由导致对他人的奴役；摆脱内心欲望和冲动束缚的自由导致自我的异化。正是在这个意义上，霍克海默和阿道尔诺把建立在主观理性基础上的启蒙理解为人类解放和自我毁灭的交织过程。正是这一内在矛盾成了推动现代性理论发展

的动力，黑格尔对康德主观唯心主义的批判，马克思对黑格尔唯心主义的批判，霍克海默等人对实证主义和工具理性的批判，实际上都是在主体哲学内部对现代性的批判。在现代哲学中，海德格尔对“在场”(presence)形而上学的批判和德里达对逻各斯中心主义(logocentrism)的批判也是对传统意识哲学的批判。但是，哈贝马斯认为，他们由于没有转向交往理性理论，因而都无力真正克服主体意识哲学，最后自觉或不自觉地陷入到主体哲学之中。黑格尔走向以绝对精神这一主体取代康德先验的自我主体性，马克思又以具有生产和劳动能力的主体取代黑格尔的精神主体。海德格尔从在世之在(being in the world)的此在(Dasein)转向前形而上学的作为起源的存在(Sein)，德里达从以符号为中介的意义理论转向原书写(archi-writing)这一元主体，实际上都是以取消形而上学的方式回到超主体的主体。哈贝马斯相信，所有这些都证明：“意识哲学的范式已经枯萎了，枯萎的症状应通过转向相互理解的范式来消解”。①

如果以相互理解的交往行为作为源生的行为模式，主体意识哲学那种以对象化为前提，通过自我反思获得自我理解的形式就不具有本体论上优先性。在交往行为中，行为者是以参与的态度进入到行为互动关系之中的，通过对言语行为的相互理解，协调主体间的行为，这样相互理解就取代了自我意识成为协调行为的根本机制。

首先，这一理论转向可以克服主体概念本身的困境。

意识哲学对主体的理解总是陷入先验论和经验论的对立这一矛盾。当把主体作为行为和思维的始发性源泉时，实际上是把主体作为自由来理解的，即主体不论在任何情况下都具有思维

① 哈贝马斯：《关于现代性的哲学演讲》，剑桥，政治出版社1987年英文版，第296页。

和行动的能力，意味着在先验层次上，主体性就是自由。当主体作为对象世界的一部分，就成了客体，他受客观世界的因果性制约，他是不自由的。哈贝马斯称这种对立为超验之我(transcendental I)和经验之我(empirical I)的对立。而"一旦通过语言创造的主体间性获得优先性，就可以避免这种非此即彼的选择"。[①]

在交往行为中，人与人之间关系，不像策略行为那样互为客体，而是互为主体，他人在自我眼中不是竞争的对手，而是相互依赖的平等伙伴。只有行为者脱离了相互理解的意义背景，以抽象的客观化态度对待世界，世界才会变为与自己相对的客体，才会出现以主体与客体对立为特征的工具行为。在相互理解的过程中，主体既不是先验之我，也非经验之我，同时又包含经验和先验的因素。交往主体必须掌握一套言语和行为规则，包括作为相互理解的普遍前提的有效性要求和对有效性要求证明的程序规则。这些规则在康德意义上是先验的，因为它具有普适性。但是，这些规则是从生活世界的直观知识的反思中获得的，它又不是先验的，在此，"先验和经验的本体论区分是不适用的"。[②]任何交往行为都处在有效性和事实性的张力之中，一方面，交往行为总是以某种预想的理想交往环境的存在为前提，同时，现实的交往过程又总是同追逐私利、权力的干预、意识形态的欺骗等交织在一起。

其次，交往行为理论可以消解主体哲学反思的自我意识的透明性和无意识自我强制的矛盾。

按照福柯的理解，主体哲学总是摇摆于英雄式的充满豪情的自负和不由自主的沮丧之中。一方面，主体哲学试图通过反思把一切自在转化为自为，达到自我意识的透明性；另一方面又不得不承认，自我理解的不透明性背景总是在逃避自我意识的把

---

①② 哈贝马斯：《关于现代性的哲学演讲》，剑桥，政治出版社1987年英文版，第297、298页。

握。“如果转向相互理解的范式，自我主题化这两方面就不再是不相容的了。”①在日常交往中，人们总是直截了当地就世界上某事谋求相互理解和共识，这一过程总是在生活世界的视域中展开的。生活世界是具体交往行为的理解活动得以可能的条件，它作为具有确定性、直观性和总体性的意义背景，超出了个人的理解能力之外。因此，人类自我理解的背景总是不透明的。但是具体的交往行为不是要理解整体的生活世界，而是要理解生活世界中的某些具体行为情境。情境同生活世界的关系是部分与总体的关系，情境使得生活世界的相关内容成为主题，通过反思人们可以把自己从生活世界的无意识强制中解放出来，从而获得自我理解的透明性。以自我为主题的两方面在交往行为中得到统一。“生活世界形成视域(horizon)，同时又是一个仓库，贮存着特定文化中视为理所当然的东西，从中交往的参与者在解释中可以获得公认的解释模式。以价值结合在一起的群体的凝聚力和个体通过社会化获得的能力，像渗透在文化背景中的偏见一样，属于生活世界的要素。”②生活世界和交往行为之间的张力，使得理解既是可能的，又不会完结。

其三，交往行为理论可以克服自我实现和自我奴役的对立。

传统哲学把自我实现理解为反思地对待自己的生活历史，使情感和冲动接受理性的自觉调节。情感和非理性冲动的驯服被视为理性主体的特征之一。在传统意识哲学模式中，自我同一性学说以规范与利益、理性与冲动、意识和无意识的二元区分为前提，自我同一性只有通过一方对另一方的统治来实现。霍克海默和阿道尔诺在《启蒙辩证法》中对这一模式做过深入的分析和批判。他们认为，在启蒙理性中，自我同一性是以自我保存为目的的，人的

①② 哈贝马斯：《关于现代性的哲学演讲》，剑桥，政治出版社 1987 年英文版，第 208、298 页。

自然性和欲望应该受到压抑，因此，为了自我保存，人不得不放弃与内在自然和外在自然的原始和谐状态，自我实现最终是自我牺牲和自我放弃，为了统治自然，人们不得不放弃自己的幸福，因此，自我的实现也是自我的压抑。在以主客关系为基本关系的哲学语境中，任何先于或外在于自我的一切都是客体，道德和行为规范作为超我凌驾于自我之上，超我的内化是主体的异化。如果转向交往行为理论，自我和超我的矛盾就可以化解。在语言理解协调的交往关系中，自我的形成不仅依赖于意识和自我意识，而且依赖于自我与他人关系的变化。只有通过把理想普遍化的他人(generalized other)期待和态度内化到自我同一性(ego identity)之中，自我才能由生物有机体变成真正意义上的人。自我的结构既是社会的结构，也是对话式交往形式形成的相互理解结构。弗洛伊德意义上的超我实际上是普遍化的自我，社会规范和价值的内化是通过理解实现的，因此，自我和超我并不是截然对立的。

在交往行为中，自我批判(self-critique)可以理解为对话结构。反思是通过交往实现的，即使是在孤立状态中，反思活动也总是以通过交往获得的某种人格理想为参照标准的，交往是自我批判的前提。哈贝马斯认为，自我反思有两个方面，或者说有两个理论源头。一是对自我发展的理性重建，它的任务是通过对认知——行为、道德—实践和语言—表达能力的发生学结构主义研究，揭示自我同一性形成的一般逻辑和阶段。皮亚杰、科尔伯格和米德(G. H. Mead)等人的理论同自我反思这一维度相关。另一源头是把自我反思理解为有条理的自我批判(methodically carried out self-critique)，这一理论源头可以追溯到中世纪的忏悔制度，韦伯把它作为新教徒行为合理性的重要方面。它意味着反思地对待自己生活历史的总体，不断地反思自己行为的动机，使自己的生命从属于某一价值。对基督徒来说，自己的所有活动都必须服从灵魂拯救这一使命。在现代哲学中，自我批判意味着根除虚假

的本性和无意识中非理性的自我束缚，实现自我解放。哈贝马斯认为，对人格同一性规范前提的反思和对具体生活历史的反思是统一的。“正如心理分析所表明的，如果按照交往行为理论来理解，重建和自我批判两个程序可以在同一理论中结合。”[1]自我实现既不必然导致个人与社会的对立，也不必然意味着自我压抑。

其四，交往行为理论可以消解人的自我创造和自我异化这一悖论。

启蒙思想家坚持一个朴素信念，即：文化合理化与社会合理化是统一的，社会合理化的力量在于理性的启蒙。这一观念被德国唯心主义哲学提炼为精神自主性的学说，历史是精神的自我扬弃、自我发展、自我进化的过程，历史从属于自我意识的自我创造活动，这一观念是现代人道主义的哲学基础。然而，今天各种对意识哲学的批判，不是要克服意识哲学的局限性，而是要彻底抛弃现代性的理想，他们强调历史正在走向人的终结、历史的终结、哲学的终结。结构主义认为，无意识的结构秘码主宰着有意识的人的活动，人是结构操纵的木偶。后来的哲学家不论是把语言理解为超人类的符号结构，还是把语言本体论化为超人类的力量，目的都是要取消人是历史的创造者这一信条。海德格尔把历史理解为神秘的“在”的命运的显现，德里达把历史作为原书写刻画的无法破译的痕迹。上述情况表明，意识哲学的困境和后现代主义对它的全盘否定，已使人的存在和价值陷入危机，为拯救现代性的人的自由和自律的理想，必须转向交往行为理论。在交往行为中，语言不是自我意识的独白，也不是超人类的存在，在日常言语行为中，理性已经蕴含着理性的普遍规范，但是，这些规范又是人可以直观地领悟和证明的。

---

① 哈贝马斯：《关于现代性的哲学演讲》，剑桥，政治出版社 1987 年英文版，第 300 页。

其五，交往理论可以消解人的历史创造性和历史从属性的悖论。

哈贝马斯强调，历史既不是人类自觉活动的产物，也不是超人类力量的竞技场。(1)哈贝马斯不把理性理解为人的先天禀赋，而是文化和世界观发展塑造的社会的普遍意识结构，它不是停留在个人意识之中，而是以具有合理性潜能的文化传统形式存在的，历史的合理化是个人和社会集团通过释放传统的合理性潜能实现的，个人不能主宰历史。但是，人对传统的态度并非完全消极的，通过理解、解释和批判活动，人也对传统进行创造和更新。(2)交往理性是积淀在现代文化中的合理性潜能，它的实现依赖于生活世界的物质条件，它作为合理化的约束条件在一定意义规定着合理性起作用的方向和形式，观念的生活世界和物质的生活世界相互依赖。(3)从黑格尔哲学解体后，理性的情境化、肉身化、个体化和历史化已成为趋势，从历史主义开始，理性的历史化和情境化已成为克服绝对唯心主义的重要根据。费尔巴哈的人本主义、尼采的强力意志理论、梅洛·庞蒂(Mealean-Ponty)的知觉现象学、福柯的身体政治学等都朝着这个方向发展。基尔凯郭尔开始把理性还原为个体的生存选择，早期海德格尔、萨特等人沿着这个方向发展。在现代哲学语境中，传统理性观和现代理性观的差别已经转化为语言的先验性和经验性问题。哈贝马斯认为，在现代哲学中，语言或者作为理性的经验中介，合理性变成特定时空条件下的经验有效性，理性完全相对化了；或者把语言作为本体，理性成为以时间化的形式行使自己力量的历史有效性力量，理性同样相对化了。交往行为理论可以把意识哲学的普遍主义理性理想同后形而上学理性的情境化结合起来。语言是主体同世界发生关系的中介，语言的结构对个人具有强制性，言语行为结构中包含着合理性的普遍要求，这些要求具有传统哲学所说的超越性，但是理性的有效性要求是

通过具体的理解行为和论证话语实现的，有效性总是在此时此地提出的，因而具有经验性，它受具体的历史条件制约，所达到的共识总是相对的。现代性理论关键要把握交往合理性在具体历史条件下的实现可能性和具体的历史形式。既不放弃理性的普遍性要求，又不堕入于纯粹理性唯心主义。这样才能成功地穿过绝对主义和相对主义之间的西拉和卡利布利斯峡谷。

最后，交往行为不仅可以克服意识哲学的内在矛盾，而且可以克服意识哲学逻各斯中心主义的片面性。

如果主体间取向于理解的交往行为是源生性的，那么逻各斯中心主义不过是对理性多样性的片面阐述。只要西方式的理性观把人与自然的关系植根于理性的中心，把理性看作认识和驾驭客体、陈述事实、实施计划，那么，它不论是在本体论、认识论和语言分析意义上都只把握了理性的一个方面，人同世界的关系被认知主义还原为主客体关系。"本体论上，世界被还原为总体的实体世界（即作为被表象的客体和事态的总体）；认识论上，我们同世界的关系还原为认识事态，或以目的合理的行为产生事态；语义学上，理性被还原为陈述事实的话语，运用的是论断句——除命题的真理性，其他的有效性要求都不被承认。"[1]

交往行为把句子的命题分析扩展到它的交往功能的分析，在这里，语言的陈述功能、调节功能和表达功能具有同等的重要性和始源性。它的意义表现在三个方面：

一是超越了逻各斯中心主义的意义理论。逻各斯的意义理论可以理解为以语言的陈述功能为优先性的语义学理论。理解一个句子在于理解它在什么条件下为真，对命令句和意图句来说，理解一个句子在于理解它在什么条件下可以成功。语用学的

① 哈贝马斯：《关于现代性的哲学演讲》，剑桥，政治出版社 1987 年英文版，第 311 页。

意义理论抛弃了主体作为“自然之镜”(mirror of nature)的这一偏见。对应于以言行事的言语行为的三个成分，语言在分析上可以分解为三种句型：论断句(assertical sentence)、调节句(regulative sentence)和表达句(expressive sentence)。它们的意义分别是事实陈述的真理性、规范的正当性和主观性表达的真诚性。

二是交往行为理论澄清了人同世界关系的本体论前提。如果人通过语言同时同三个世界发生关系，意识哲学的本体论就显得过于狭窄。在交往行为理论中，所有的论断句对应于由事态的总体构成的客观世界；所有的调节句对应于由社会规范和人际交往关系构成的社会世界；所有的表达句对应于个人的经验和情感总体构成的主观世界。而逻各斯中心主义的本体论框架难以容纳后两个世界。从孤立的单个主体出发，只能把社会和自我的内心世界客观化，或者说物化。这一本体论前提正是霍克海默和阿道尔诺所说的启蒙走向自我毁灭的本体论根源。

三是交往行为理论可以澄清理性同一性的含义。意识哲学把理性理解为认知和目的合理地行为的能力以及对客观世界的知识。认知的合理性和目的行为的成功是合理性的标准，交往行为强调合理性的标准是由真理性、正当性和真诚性三者构成的，理性意味着对有效性要求的证明能力。理性是个形式概念，它在后形而上学时代体现为有效性要求论证的程序合理性(procedural rationality)，从单数的大写的理性(Reason)到复数小写的合理性(rationality)，是哈贝马斯理性概念重建的重要方面。理性的统一性体现在所有的有效性都要通过合理的根据和理由兑现这一程序合理性概念上。

第三节 对后现代主义的批判

交往行为理论可以为现代性的理想和现代性的历史具体形

式之间的区分提供合理的依据，从而为克服后现代主义激进的理性总体批判提供合理的基础。现代性的历史诊断问题不能等同于现代性的内在逻辑问题，但是现代性诊断又不能没有一个规范的立场，这一立场不能建立在前现代的哲学基础上，又不能从超理性的东西中获得。哈贝马斯认为，从尼采开始的理性激进批判主义不是从交往理性出发批判现代性的片面性，而是以理性的自我批判形式出现的，这种批判必然会付出高昂的代价。

首先，后现代主义无法说明自己批判的规范基础。如果理性的非实体化和现代知识的分化不是世界观合理化的内在逻辑决定的，那么理性和知识就是外在的权力和制度的产物。理性的批判也就意味着同理性这一外在的意识形态形式的决裂。后现代主义者不约而同地否认自己学说的科学性。哈贝马斯认为理性的总体批判论者既不愿意回到传统形而上学去寻找精神的统一性力量，又不承认自己的理论从属于任何学科，甚至否认自己的理论是科学的综合，这就使得他们处于矛盾的境地，既不愿意对自己的理论进行理论证明，又希望自己的理论被别人接受。这种理论的优势是它可以逃避经验的检验，但代价是承认自己的理论是非科学的。他们总是以启示录的语言向世人宣道，凌驾于科学之上，使自己免受批判，使自己处于不败之地。哈贝马斯认为，一种理性自涉性批判是无根的批判。

现代性在哲学基础上，存在着语言哲学和意识哲学的对立，在规范理想上存在着人道主义和反人道主义的对立。现代性理论的语言学转向本身并不意味着现代性立场的汇合，在批判的方向上，它们都批判传统意识哲学，此后它们就分道扬镳了。卡斯托拉迪斯(C. Castoriadis)从人道主义出发理解语言学转向，认为人是语言的主人，他能创造语言的意义或以新颖的方式揭示世界。而海德格尔认为，人总是运动于语言照料和敞开的视域中，语言本身是人无法主宰的命运。后结构主义通过语言学转向走向“人

的终结"的结论。哈贝马斯认为,语言学转向的两种解释仍然陷入主体哲学的陷阱中,语言陷入或者作为主体或者作为客体的两难处境,如果正确处理交往行为和生活世界的关系就可以消解两者的对立。人不是生活世界的主人,生活世界是交往行为得以可能的意义背景,同时人也不是语言的奴隶,交往行为的反思和理解又可以作为活水注入到生活世界之中,防止生活世界僵化为凌驾于人之上的力量。

其次,后现代主义对现代性的理解是片面的。后现代主义理性批判的动机是要把现代性这一迷途的羊羔从歧路上带回来。在某种意义上,它也是一种批判的启蒙意识。后现代主义者对和谐的主体间性受到伤害都很敏感,但是他们用以对抗眼前的异化社会、技术操纵的社会图景却是无法言说的"理性的他者"(Other of Reason)。哈贝马斯认为,"蕴含在这种敏感性中的是未被破坏的主体间性的图景,黑格尔第一次把它设想为伦理的整体性",[①]一种通过相互理解形成的社会关系。但是,后现代主义者用非理性的审美冲动来拯救主体间性。他们把审美冲动视为个体生命在失去彼岸支撑后唯一的支撑点。把生活视为一场超越道德和理性的游戏:"生存和消逝,建设与破坏,对此不可作任何道德评定,它们永远同样无罪,在这个世界上仅仅属于孩子和艺术家在游戏一样,永远的活火在游戏着、建设着和破坏着,毫无罪恶感——万古岁月以这游戏自娱"。[②]尼采这一对赫拉克利特哲学的解释代表着后现代主义的现代性理想。贝尔(Daniel Bell)曾概括这一理想对现代生活的意义:"传统的现代主义试图以审美对生活的证明来代替宗教和道德,不仅要创造艺术,还要成为艺术——仅仅这

① 哈贝马斯:《关于现代性的哲学演讲》,剑桥,政治出版社1987年英文版,第337页。

② 尼采:《理性边缘的哲学》,香港商务印书馆1993年版,第70页。

一点即为人超越自我的努力提供了意义”。[①]哈贝马斯在这点上追随黑格尔，拒绝返回到内在主观性去构建现代性的理想，因为在他看来，审美合理性的绝对化否定了现代科学和道德的意义，必然导致对理性主义主体性理想的非辩证否定。拒绝了理性也就拒绝了与主体性原则相联系的现代性前景。问题不在于现代性理想本身，而在于主体哲学对现代性理想的证明方式存在着问题，通过转向交往行为理论不仅可以使现代性理想重新得到证明，而且可以包容审美现代性的自我实现的冲动。

审美现代性凝聚着内在主体性的本真性要求，但这只是现代性的一个方面，从交往行为理论来理解现代性，它包括科学认知合理性、道德的正当性和艺术的视角独特性。语言同时具有认识世界、调节社会关系和敞开世界的功能，现代性的审美主义解读只强调一种功能，把其他的功能都作为有害于人的生命实现的消极力量。在尼采主义看来，现代科学和道德是理性的形式化，它导致了价值的虚无化。特洛尔奇(E. Troltsch)揭示了近代理性主义转向非理性主义的内在原因：“[现代]哲学一直试图以科学观察取得的结果校正或取代质朴和直觉的产物。这是一场大搏斗，对一切坚强的个人而言它是崇高的。但影响群体的首先是过度的反思，是使一切解体的怀疑论，是熄灭一切质朴之火的直觉状态，是作为万能救世力量之科学和证明的信仰，最终是作为拯救的科学对时髦理论主宰权威的崇拜。另一方面，这些岌岌可危而又从未完成的种种新建筑激起结构欲的无穷灵活性，激起以新虚构的观念取代需要更替的观念时应有的技巧，但由于建筑的多样性，厌倦和冷漠最终会取代这些观念”。[②]科学和

① 丹尼·贝尔：《资本主义文化矛盾》，三联书店1989年版，第98页。

② E·特洛尔奇：《现代精神的本质》，转引自刘小枫：《现代性社会理论绪论》，上海三联书店1998年版，第153页。

道德的理论证明模式不仅导致了怀疑论的出现，而且瓦解了艺术诗意地敞开世界的力量，使世界平庸化和枯燥化。现代性是主体中心主义理性的暴政。哈贝马斯认为，这种排斥科学和道德的审美意识实际上是现代意识发展的结果，但其意义却被后现代主义误解了。只有在现代的意识结构中，一种摆脱了理论认识和道德证明合理性压力，专注于内在主体性表达的自主的艺术理想才能形成。

其三，片面的现代性观导致他们总体上拒斥现代生活方式。后现代主义的理性批判实际上是现代性基础的反思，但这种反思总是指向哲学的出世(transmundane)功能，指向超越日常生活方式的审美境界。从这一境界反观生活，生活就成了非本真的枯燥乏味的荒漠。哈贝马斯认为，他们虽然对现代性的基础感兴趣，却对现代性的结果无动于衷。这是他们区别黑格尔、马克思和卢卡奇等思想家的重要之处。这些思想家总想从现代生活中分辨出解放和进步与压迫和异化的因素，他们总想区别理性的真正意义和非理性的社会影响。但是后现代主义由于采取了理性的总体和激进批判的立场，取消了两者区别的根据。在他们看来，启蒙与操纵、意识和无意识、生产力与破坏力、自我的表达和压抑的反升华、道德和强制、真理和意识形态之间没有本质的区别。批判无需在现实中分辨色差的明暗对比，像黑格尔对谢林的批判一样：在夜晚，所有的牛都是黑的。他们不是把理性的片面化视为一场灾难，而是把现代性本身视为一场灾难。因此，“他们对现代性和社会的现代化的高度模棱两可的内容不敏感”。[1]

哈贝马斯认为，所有这些缺陷都源于他们没有意识到交往行为的核心地位。理性在失去了彼岸世界力量的支撑后，只能从

---

① 哈贝马斯：《关于现代性的哲学演讲》，剑桥，政治出版社1987年英文版，第338页。

蕴含在日常行为中的交往理性中得到支撑，日常实践是后形而上学时代理性的安身立命之所。任何理性都必须通过对日常交往实践的影响转化为塑造合理社会的力量。在交往行为中，语言构建的世界已经形成一个综合体(one syndrome)，其中包含认知—工具、道德—实践和审美表达的因素。按照这一理论，合理性的分化和知识的专门化不是理性的衰落，而是理性要求在相关知识领域的制度化，“在现代世界中，‘价值领域从相应的这些要素中分化出来——即艺术、文学和文艺批评使趣味问题专门化，围绕着‘世界敞开’这一轴心；另一方面，解决问题的话语把真理和正义问题专门化，围绕着入世(intramundane)的学习过程这一轴心”。[1]理性的入世功能和出世功能的互补使理性成为行为调节的现实力量，又能以审美想象力去超越现实。因此，有的学者认为，哈贝马斯同后现代主义的距离并不像看上去那么远，哈贝马斯是想把后现代主义的观念接纳到自己的体系之中，现代性的审美主义者是他的对手，而不是敌人。

第四节　批评与辩护

哈贝马斯的交往行为理论是当代重建人类对理性信心和信念的最雄心勃勃的尝试。这一重建是从康德的批判哲学出发的，交往理性实际上是理论理性、实践理性和审美理性的综合。哈贝马斯一再强调，交往行为理论超越了传统的意识哲学的局限，通过哲学的语言学转向，交往理性既为科学知识、道德规范和审美判断的合理证明提供了基础，又克服了康德哲学的认识论基础主义、先验主义和哲学绝对主义的局限性。但是，许多批评者对

---

① 哈贝马斯：《关于现代性的哲学演讲》，剑桥，政治出版社1987年英文版，第339页。

这一方案的成功表示怀疑。

首先，哈贝马斯交往行为理论对现代性理想的证明是否具有重要的意义。

交往理论的突出特征不在于他对现代性规范内容的叙述，而在于他对现代性规范内容的证明方式。从80年代开始，他抛弃了原先从《知识与旨趣》的认识论方案，转向语言哲学来重建现代性的理想。罗斯蒙森(M. David Rasmussen)曾指出，哈贝马斯在《交往行为理论》中阐述的现代性理想实际上是非常传统的："古老的认识论区分依在。科学、伦理或道德和审美的关键区别依在，只是换了个名字，但还是一样的。同样，基本的进化和进步主义的信念，包括在个体发生学和种族发生学意义上，仍然保持着，却被置于语言哲学的范围内。康德和德国启蒙思想家情有独钟的规范性范畴依在，现在却被置于话语的标识之下"。[1]现代性话语真的需要语言哲学的支撑，或者说一种语言学的交往理论真的能兑现现代性的理想？问题是哲学的语言学转向是否为理性的证明提供了新的基础。

不可否认，现代性理想，即主体的解放和人类关系的和解，一直在意识哲学得到阐述，理性作为反思的能力批判地对待客观对象、社会关系和自我的主观性，意味着从对自然的迷信、社会权威的盲从和无意识的自我异化中解放出来，使自我同一性和社会同一性从属于理性主体的自我把握。科学、道德和艺术在这一主体解放中获得自己的意义。但是，这一理想不需要语言这一新的基础才能真正得到证明。语言固然是交往的媒体，但也是权力和操纵行为的媒体，从语言中不能先天地证明语言的交往使用具有优先性。而且，语言哲学对这一现代性理想的意义是模棱两可的。从符号学中产生的语言哲学一直把语言规则作为独立于使用语言

① 罗斯蒙森：《阅读哈贝马斯》，剑桥，1990年英文版，第3页。

的主体之上的力量,语言是人的囚笼。结构主义一直从这个方面阐发哲学的语言转向的意义。语言对于意识的先在性成了消解现代性的人道主义中心论的依据。后结构主义弱化了语言规则的同一性、自足性和封闭性,把语言看作自我分化、自我差分、自我消解的系统。但是,这一新走向并非把主体导向对语言意义的自主把握。解构主义语言学强调,我们不能把语言作为取代意识的另一沟通相互理解的媒体,因此,语言学转向与其说为现代性提供了新的证明基础,不如说是走向人的终结的最后历程。虽然,哈贝马斯是从奥斯丁、塞尔的言语行为理论出发的,但是,英国的语言分析哲学并不把语言哲学同现代性的方案联系起来,语言分析是要澄清言语行为的意义和经验规则,而不是主体解放的理想。因此,语言哲学如果不是同现代性理想对立,至少也是同现代性理想无关。即使是从洪堡(Wihelm Humboldt)的语言学理论出发,也只能拯救语言在社会共同体中相互理解的交往意义,语言也不会成为培育普遍理性的基地。正如伽达默尔的理论(Hans Gadamer)所阐明的,语言是具体的、历史的,它的超越性存在于它的历史效果之中。解释学的语言哲学正是要把现代性理想从意识哲学的抽象的超历史语境中解脱出来。

交往行为理论常常受到另一批评是,它把一个超越现实生活的交往理想作为出发点来解读现代性,本质上是唯心主义的。这一批判需要具体分析。哈贝马斯强调,生活世界作为交往行为者的生活统一体依赖于社会物质资料的再生产。物质生产活动是通过目的取向的工具行为实现的。但是,社会物质生产活动并没有包括社会生活的全部内容。在行为理论意义上,并非所有的社会行为都可还原为行为者互为客体的工具—策略行为,也包括互为主体的交往行为。从社会的构成来说,工具行为和交往行为都是不可少的。工具行为为人提供生活的基本物质条件,交往行为为社会成员自我理解和社会同一性的理解提供条件。社会

行为中既有目的论的因素，也有理解的因素，在制定和实施行为计划中，离不开行为者对情境的合理界定，由此理解，即使是策略性的工具行为也离不开交往的相互理解行为。"交往行为理论考虑到生活世界的符号再生产和它的物质再生产是内在相互依赖的。"①因此，强调交往行为的优先性并不等于所有行为的交往化，以交往行为作为再生产机制的生活世界依赖于目的工具行为的物质生活再生产。因此，交往行为理论并不必然是唯心主义的。但是，哈贝马斯在理论中，总是强调交往行为的优先性，强调工具和策略行为的合理化是世界观发展的产物，强调社会进化的最重要的力量是道德和法律意识的进化，否认马克思主义从生产力发展重建历史进化的内在规律的意义，因此，具有唯心主义的心理情结。

先验主义是对哈贝马斯理论的另一批判，这一批判早在《知识与人类利益》问世后一直伴随着他。在这本书中，哈贝马斯试图从人的具体经验动机中区分出三种人类生存和发展不可或缺的动机，他把它们视为准超验(quasi-transcendental)的利益。这种从超验基础出发对知识的证明，被指责为认识论基础主义。转向交往行为理论后，哈贝马斯把相互理解的言语行为作为理性的最终基础。理性的规范是从理想的相互理解行为的基本前提推论出来的。一些批判者认为，这不过是改头换面的先验主义，是传统先验主义的理性观穿上一件语言学的外衣。对这一指责，哈贝马斯强调，"不存在一个纯粹理性，然后再穿上语言的外衣"，"理性就其本性是在交往行为的背景和生活世界的结构中现身的"。②交往行为理论只是强调，如果社会行为的相互协调是可能的，行为计划就必须通过相互理解的言语行为沟通，而理

①② 哈贝马斯：《关于现代性的哲学演讲》，剑桥，政治出版社1987年英文版，第322页。

解总离不开对普遍有效性要求的批判性认可。不论是以直观方式，还是以理论证明的形式，理性实际上已成为交往行为的核心。先验主义的指责没有区分交往行为理论在理性重建中的含义和在具体行为分析中的意义。在交往行为中，理性具有双重性：一方面，它作为理解的普遍有效性前提，具有超验性，同时，具体的科学和道德知识本质上不过是一种假设，它具有相对性和历史性。两者之间的张力使得理性既不是超验的、绝对的，又不完全是经验的、相对的。“普遍有效性的超验因素冲破各种偏狭性，而已被承认的义务论因素又使它们成为与情境相关的日常行为的承担者。”①有效性要求的无条件性寓于相互理解的事实性之中。哈贝马斯强调，有效性(validity)不能还原为流行性(currency)，不能靠经验效果来兑现其信用。“命题和规范的有效性要求超越时空，‘抹去’时空，但此有效性又是此时此地在特定的背景中提出的，要根据行为的事实性效果或被接受或被拒绝。”②

对主体哲学的唯心主义和先验主义的指责总是同反思概念相联系的。主体哲学把理性看作自我意识的反思，自我意识是理性的矿井。由于主体哲学的本体论结构决定，这种反思只能是自我意识的独白。胡塞尔(Edmund Hussel)把它称为自我内部的对话。哈贝马斯把传统的反思概念区分为重建和论证。理性的重建是通过对日常行为的反思进行的，这种反思在性质上是哲学的，但不是无前提的，它以后传统的生活条件为前提，不是以自我意识而是以日常交往行为为理性重建的前提。反思涉及的是理性的形式结构，这一反思是在康德的批判哲学的层面上进行的。话语的反思是指通过理由和根据兑现理性的有效性要求，

①② 哈贝马斯：《关于现代性的哲学演讲》，剑桥，政治出版社1987年英文版，第322、323页。

这一反思维度类似于黑格尔哲学的自我反思。意识哲学的反思是指主体以对象化的认识态度对待自己内心的情感和意志，使自己摆脱非理性的束缚，实现自我认识的透明性。交往行为的反思是以交往的态度对待自己的主体性，它的自我认识是以同他人对话的方式间接实现的。“这种有关有效性要求的辩论可以描述为交往行为的反思形式：同自我的关系不再被迫以主体哲学基本概念中看到那样对象化了。这就是说，支持者和反对者面对面地在反思层面上再生产出主体间关系的基本形式，这种关系总是通过接受者的参与来调节的自我关系。”①主体同自我的关系实际上也是与他人的关系。因此，对自我的反思是以自我与他人的相互依赖为前提的。哈贝马斯的理论的确具有先验主义的特征，但又与传统的先验主义不同。它是以交往的规范在逻辑上先于交往过程为特征的。但是，这种先验论并不承认有一个理性王国在事实王国之外存在。

批评者也指责哈贝马斯过分夸大了相互理解在人类行为协调中的作用，使交往理想成了可望而不可即的抽象乌托邦。哈贝马斯承认，交往理性不是无身体的纯粹理性，交往理性自身不能保证合理的共识的实现。交往理性不是对现代生活的事实描述，它是人的行为协调理想。在实际交往中，理性和非理性总是相互交织的，相互理解总是面临着误解和失败的可能性。从理想的交往情境来说，相互理解激发的合理共识需要满足客观和主观条件。如交往行为者之间角色结构的对称性、大致相同的生活世界的意义背景、时间和空间上的无限开放性等等。主观上，交往行为者必须纯化自己的动机，除共同追求真理这一目的之外，没有任何私利。这些都是高度假定的、虚拟的(counterfactual)条件，

① 哈贝马斯：《关于现代性的哲学演讲》，剑桥，政治出版社1987年英文版，第323页。

现实生活与这一交往理想相比，总是不完善的。现实生活中，自私自利的策略行为屡见不鲜。“交往理性在主体间的理解和相互承认的凝聚力中意识到自己。同时，交往理性又是被嵌入在公共生活形式的宇宙中，在这一宇宙中，不能像巴门尼德区分知识和无知那样泾渭分明地区分理性和非理性。”[①]在纷纭复杂的生活世界中，交往行为更像一座座孤岛，而不是一片片绿洲。哈贝马斯一再强调，交往行为需要一种合理化的生活世界在途中迎接它。但问题是，交往行为依赖于合理化的生活世界，而合理化的生活世界又是通过交往行为再生产的，这里面难道不存在一个循环解释问题吗?笔者认为，这一困境是任何理性先验模式都不可避免的，除非哲学家放弃自己理论的现实性要求。哈贝马斯受到的批判与黑格尔对康德的批评相类似，实际上，这个问题在深层意义上关系到现代性的合法性基础的冲突。哈贝马斯一心想弥合康德的先验证明和黑格尔的历史证明两者的冲突，但是，他把抽象的理性重建置于基础地位，使他的现代性理论的重心偏向了康德，这也使他的理论总带着先验主义的阴影。

最后，哈贝马斯面临的批评是，他对理性和合理性的理解是否具有欧洲中心主义的偏见，是否真的就能为社会合理化提供规范标准。这个问题当然不能用文化情感来解决，关键要看一个理论能否为人类文明的生存和发展提供价值目标。在这个问题上，哈贝马斯的理论有双重性。他明确区分了工具理性和交往理性，承认它们在各自范围内的合理性，反对各种极端，这一基本立场无疑是合理的。但他试图站在超文化的立场，为行为和知识划定清楚明白的界限，未免过于天真，而且也过于武断。他认为，对待客观世界只有工具—策略的态度是合理的，对待社会世界

① 哈贝马斯：《关于现代性的哲学演讲》，剑桥，政治出版社 1987 年英文版，第 324 页。

只有规范调节的态度和策略行为态度是合理的，对待自我只有主观表达的态度是合理的。这种区分是以欧洲现代文化的分类为参照系的，是否具有普遍性值得怀疑。即使在西方也不是人人都同意这种区分。康德就承认自然美不同于艺术美，它具有自己相对独立的审美品质和形态。哈贝马斯否认对自然采取审美态度的合理性实际上是继承了黑格尔的观点。对自然能否采取道德的立场也是一个问题。现代西方激进的环保主义者就认为，对自然不仅要采取认知主义的态度，而且应该采取道德的态度，把生物看成与人一样具有自己生存权利的主体，这种观念很难说是非理性的。哈贝马斯的理性观还受到许多女权主义的批判。她们认为，哈贝马斯过分夸大了理性在人类关系调节中的作用，把道德意识还原为对道德普遍性的信仰，忽视了关心和爱的作用。这些批判确实暴露了交往行为理论的某些弱点。

哈贝马斯把主体间的相互理解行为作为自己的理论基础，确实具有积极意义，它为人与人之间的相互对话，不同文化之间的相互理解，对国际间关系的协调，提供了规范的前提，在此基础上可以建构文明的基本规则。哈贝马斯相信，自己引入的交往理性概念可以超越意识哲学理性概念的困境，克服新保守主义狭隘的理性观，克服后现代主义的虚无主义。他认为，他们信奉的理性都是排斥型的理性(exclusive reason)，新保守主义以工具合理性来排斥道德实践和美学合理性。后现代主义往往以个人自发的审美倾向排斥工具理性和实践理性。只有交往理性才是接纳型(inclusive reason)的理性，因为它包含着人与人之间的相互接纳、不同的合理性的相互接纳。

第七章　生活世界和系统

交往行为理论揭示了合理性的基本规范，这种合理性是在个人行为理论的框架内解释的，但是，它没有解释交往理性和工具理性的潜能如何转变为塑造社会合理化的力量。固然，社会是由个人组成的，但是，社会并不能还原为个人行为，因此，交往理论只是社会理论的基础，它本身并不是社会理论。从理性出发，社会理论本质上是社会合理化理论，它要解释文化的合理潜能是如何在社会结构中制度化的。哈贝马斯认为，生活世界和系统是交往理性和工具理性制度化的体现，两者的区别和联系是社会理论研究的基本理论框架。

第一节　社会理论基础的转变

现代性面临着两大问题：一是行为和知识的合理性问题；二是社会结构和关系的合理性问题。传统社会解体后，理性失去了彼岸世界的支撑，转向以主体间的相互理解作为个人行为的协调力量，同样，社会也失去了神圣价值和规范的支撑。中世纪是一个教会和国家一体化的社会，随着近代社会结构的演变和文化观念的变革，这种结构解体了。特洛尔奇曾指出："启蒙运动是欧洲文化和历史的现代开端和基础，它与迄至当时占支配地位的教会式和神学式文化截然对立。……启蒙运动绝非一个纯粹的科学运动或主要是科学运动，而是对一切文化领域中的文化的全面颠覆，带来了世界关系的根本移位和欧洲政治的

完全更改”。[①]从世俗化意义上说，“现代世界意味着自我归罪的未成年进入到自由的成年和自我规定”。[②]但是，这一过程绝非不言自明的进步和解放，霍克海默和阿道尔诺说：“社会中的自由是与启蒙思想不可分的。但是我们相信，我们也清楚地认识到了，这种思想的概念，以及与这种思想错综交织在其中的社会具体的历史形式、机制，已包含着今天到处可见的衰退萌芽”。[③]实际上，对启蒙的批判从黑格尔时代就开始了，黑格尔是第一个提出启蒙辩证法的哲学家。他认为，启蒙的理性主观反思瓦解了传统精神的统一体，现代个人主义的自由瓦解了社会统一性的神圣基础，因此，对黑格尔来说，与其说启蒙是一个毋庸置疑的信念，不如说是一个问题，这一问题也是困惑后来思想家的基本问题。韦伯把传统社会向现代社会转变看作世俗化和合理化，但是，他又认为合理化的结果却形成了凌驾于个人的自由之上的经济系统和官僚体制。马克思把封建宗法关系的解体看作资本主义生产方式的前提，但是，结果却形成了金钱主宰的阶级统治社会。凡此等等都提出一个严峻的问题：社会合理化能否真正实现。

社会现代性的核心问题是个人的自由问题。社会合理化如果意味着个人自由权利在现代社会体制中制度化，那么社会应该具备什么样的合理结构。黑格尔、马克思和经典社会学家都把这个问题作为自己理论的中心。如果社会的合理化归根到底是人的自由和社会关系的和谐，我们遇到的是自启蒙以来的人道主义理想，如果说社会合理化与个人的自由理想无关，它只是社会系统本身生存和自我控制的合理化，我们就遇到了社会现代

①② E·特洛尔奇：《启蒙运动》，转引自刘小枫：《现代性社会理论绪论》，第175、174页。

③ 霍克海默、阿道尔诺：《启蒙辩证法》，纽约1972年英文版，第xiii页。

化理论。这两种理论取向，我们大致可以从社会关系的合理化和社会管理的合理化来把握。在《交往行为理论》中，哈贝马斯把韦伯作为社会理论言路分叉的关节点。韦伯对现代性的两大诊断——自由的失落和意义的失落，沟通了黑格尔、马克思传统的批判社会概念和当代资本主义物化批判理论。而韦伯对社会合理化的描述——经济和行政管理系统的自主化和合理化，则成为社会功能主义的理论基础。

在《理论和实践》中，哈贝马斯把社会理论的分化追溯到亚里斯多德的经典社会理论和现代社会理论的分化。从马基雅维利开始，社会就不被看作由行为者通过规范调节的自主领域，他最先倡导非道德化的政治理论，认为政治是一种以道德上中立的手段谋取和行使权力的活动。后来霍布斯进一步发展了这一观念，他认为，个人的自由和权利是由强制性的国家来保障的，但国家无需通过个人的权利合法化，国家维护社会秩序的功能本身就是它合法化的依据。哈贝马斯认为，这一理论转型为社会理论引入新的因素，它使政治理论摆脱了浪漫化的社会概念。但是，古典政治学的规范仍然有着不可否认的吸引力，黑格尔和马克思等人的社会理论既是对古典政治学理想和现代社会结构经验分析的综合，又是对传统政治学和现代实证主义社会理论的批判扬弃。因此，批判的社会理论应该通过对这一传统的批判反思来重建，揭示它的社会批判和人类解放的意义。因此，哈贝马斯把自己的理论理解为“带有实践意图的经验历史哲学”。把这一方案同《交往行为理论》中提出的方案比较，我们注意到两点：哈贝马斯早期通过传统社会理论的历史批判分析来奠定社会理论的基础，后期通过系统的概念和理论建构来确立社会理论的基础；早期想综合传统政治理论的理想和现代实证主义取向的社会结构分析，后期想综合系统功能主义的社会概念和理解社会学(interpretative sociology)的生活世界的社会概念，前后期

的思维取向上是一致的。社会理论基础的转变要求能在概念建构上把社会系统的分析同社会交往关系的分析统一起来。

社会理论首先面临的问题是，社会如果不被理解为个人行为的机械相加，社会的统一性何在。黑格尔把社会的统一性建立在精神统一性的基础上，马克思通过历史唯物主义，取消了历史观的唯心主义前提，把历史统一性建立在社会实践的基础上。社会实践是在社会空间和历史时间中展开的，实践具有多方面的关系。实践同劳动者的主体自然相关，人的欲望和需求是劳动的动力；劳动同被人改造的自然相关，劳动成果是人类生存和发展的基础；劳动也是人类自身发生关系的形式，在劳动中形成人与人的关系。但是，哈贝马斯认为，马克思的实践概念是从传统的主客体哲学来理解的，实践被看作人类通过劳动同自然的交换关系，社会被看作与自然相对的统一总体。社会不仅在比喻意义上，而且在实质意义上成了超越自我的大写主体（subject-writ-large）。因此，他认为，“马克思没有避免黑格尔的总体性思想”。[1]而后来的社会批判理论的困境都源于把社会理解为统一的整体的社会哲学主体中心主义。

从卢卡奇开始，总体性已成为社会理论的核心范畴。在批判意义上，卢卡奇开始把现代社会看作总体意识的物化，霍克海默和阿道尔诺认为，现代社会已全面倒退为野蛮化的社会，现代资本主义已经成为具有超强抵御力的“铁笼子”，理性的工具化抹去了理性的蛛丝马迹，使得社会全面非理性化。在理想的意义上，他们把解放理解为总体的变革，解放意味着物化的社会关系回到个人自主控制的领域，回到理性主体的自我调节关系。哈贝马斯认为，这一以历史本身作为元主体的历史哲学使得他们看

---

① 哈贝马斯：《关于现代性的哲学演讲》，剑桥，政治出版社1987年英文版，第342页。

不到现代性的高度复杂性，也误解了现代解放的乌托邦的真正意义。现代性理论需要对社会理论进行启蒙。

如果说语言学的交往理性理论是要克服主体中心主义的理性观，社会理论则需要克服社会哲学的主体中心主义。理性的分化体现为社会结构的分化，社会不再具有一个理性的中心，或一个理性的主体。交往行为和生活世界的区分，意味着个人不能主宰他的生活世界，“可以肯定，生活世界是由交往行为的贡献培育的，而后者又反过来依赖生活世界的资源”。[1]生活世界和交往行为不能再统一到一个更大的主体之中。同样，工具行为和系统的区分意味着社会系统依赖于工具行为的成就，但系统的合理性不能还原为系统中活动的个人行为的合理性，两者也不能再统一于一个更大的元主体之中。最后系统和生活世界是现代社会互不隶属的两大领域，它们不能在一个更高的主体中统一。社会既不统一于生活世界，也不统一于系统。因此，社会合理化的分析必须同时关注两大社会领域的不同结构和社会调节机制。哈贝马斯在同实证主义社会学和卢曼(Nicolas Luhmann)的社会功能主义的争论中逐渐意识到传统社会理论的局限性，并吸收了他的理论对手的一些观点。但是，他又批判社会功能主义取消了生活世界合理化理想的意义，陷于冷酷无情的新保守主义。他在批判地扬弃实践哲学和社会功能主义的基础上，提出了社会融合和系统融合的二层次(two-level)的社会观——超越了生活世界总体论和系统总体论的社会观。

这一模式最早在《晚期资本主义合法化危机》中提出，在《交往行为理论》中得到系统的论证。在《晚期资本主义合法化危机》中，哈贝马斯说：“‘社会的整合’(social integration)与‘系统

① 哈贝马斯：《关于现代性的哲学演讲》，剑桥，政治出版社1987年英文版，第342页。

整合'(systemic integration)这两个表述来自不同的理论系统。我们谈论'社会的整合'涉及的是有生命的主体在其中发生关系的制度系统。社会系统在这里被看作由符号构成的生活世界。我们谈论'系统的整合',则是为了论述自我调节系统的驾驭功能。在这里,社会系统是从下述观点加以考察的:它通过错综复杂、不断变化的环境,来保持界限和继续生存。生活世界和系统这两个范式都是至关重要的。问题在于揭示它们的内在联系。从生活世界的角度分析,我们涉及的主题是社会规范结构(价值和制度)。我们从事件和状态对社会整合的依赖(用帕森斯的话,是对整合和模式维持[pattern maintenance]的依赖)的角度来分析事件和状态,而系统的非规范成分则被当作限制性条件。从系统角度分析,我们从事件和状态对系统整合的依赖(用帕森斯的话来说,是对适应[adaptation]和目标达成[goalattainment]的依赖)的角度分析事件和状态,而目标价值则当作论据。假如我们把社会系统理解为生活世界,那就把指导因素排除在外了。假如我们把社会理解为系统,那我们便忽略了这一事实,即社会实在是由公认的,往往是虚拟的有效性假说这一真实情况构成的"。①这段话集中代表着哈贝马斯对两种理论传统的批判和综合的意图。生活世界和系统二元论已成为他社会理论的基本框架,现代化可以理解为生活世界和系统的合理化,不同的现代化模式可以根据生活世界和系统的相互关系来分析。

第二节 现代性和生活世界合理化

"生活世界"被引入哲学所产生的冲击力,不亚于哲学的语

① 哈贝马斯:《晚期资本主义合法化危机》,海涅曼教育图书公司 1976 年英文版,第 4—5 页。

言学转向。它是伽达默尔哲学解释的基础，也是理解社会学的思想核心。哈贝马斯正是从理解社会学那里接受了这一概念，并加以改造，用以概括由相互理解的交往行为网络所构成的社会领域。

胡塞尔(Edmond Hussel)晚期哲学引入的生活世界概念(lebenswelt)本身就同现代性问题相关。胡塞尔把现代性理解为现代人精神的转变。他认为，在近代和古代思想交替之际，发生了哲学观念的根本变化，笛卡尔是这一新观念的起点。胡塞尔说："由于这一代新人所特有的勇敢精神和首创精神，一个在这种新意义上的理性的、包罗万象的科学的伟大观念，或更确切地说，一个关于一般的存有者的整体本身就是一个理性的统一体，并且这个理性的统一体能够被一种相应的普遍的科学彻底把握的观念，就很快地被接受了。"[①] 但是，在精确的自然科学理想中，这一理性被引入片面化，它表现为科学和生活世界的对立，理性在技术化的思想中迷失了自己。"最为重要的值得重视的世界，是早在伽利略那里就以数学的方式构成的理念存有的世界开始偷偷摸摸地被取代了的作为唯一实在的，通过直观被给予的、被经验到并能够经验到的世界，即我们的日常生活世界。"胡塞尔把生活世界理解为一切可能的知识和人的生存意义的地平线，精确的自然科学由于没有追溯这一意义的根源，导致了对自我的客观主义误解。"通过一种高于生活的朴素性的反思，正确地向生活的素朴性回归，是唯一可能的一条克服那种处于传统的、客观的哲学的所谓'科学性'之中的哲学素朴性的道路。"[②] 这条道路意味着通过超验现象学把理性从实证主义的客观性幻想和历史主义的相对主义中解放出来。在胡塞尔这里，现代性的

---

①② 胡塞尔：《欧洲科学危机和超验现象学》，上海译文出版社 1988 年版，第 26—27、70 页。

矛盾在于，一个哺育现代科学的生活世界被科学抛弃了。胡塞尔对科学客观主义的批判，暗含着通过生活世界扬弃对社会的客观主义幻想的新理论方向，虽然他的先验主义的立场很少被人赞同。正如伽达默尔(H. G. Gadamer)所说的："我赞同以胡塞尔新型生活世界实践的思想为基础的那种道德冲动，但我想把它与一种真正实践政治的常识的旧冲动结合起来。"[①]在一定意义上，这也代表着舒尔茨(Alfed Schütz)和伽芬克(Harold Garfinkel)等人的现象学理解社会学的思想动机。

哈贝马斯认为，舒尔茨彻底考虑了通过语言符号构成的现实的意义理解问题，在这里社会的研究不能脱离对社会的理解，社会学的研究者角色不能同生活世界的参与者角色分离。理解社会学(interpretive sociology)在社会学中引入新的规范，对社会理论基础的重构具有重要意义。它克服了社会理论的外在论的倾向，把社会看成由交往者的相互理解关系构成的领域。首先，舒尔茨认为，社会实在是由直接参与者的理解成就构成的。"……社会世界……具有一种人们在其中生活、思想和行动的特殊意义结构和重要结构。他们通过不同的关于日常现实的构想，对世界预先进行了划分和解释，决定他们的行动，规定他们行为的目的，以及规定实现这些目的的手段就是这种思想对象。"[②]意义的理解是社会成员特有的经验模式，人与人相互作用是借助语言理解活动这一中介实现的。因此，理解是生活世界成员协调行为的基本方式。第二，为了解释人的行为，研究者必须以一个交往共同体成员的身份去构想一个可以解释这个人行为的模式，因为一个人的行为模式是他交往活动的结果。第三，科学家必须把自己的立场同日常交往的行为者的立

① 伽达默尔：《哲学解释学》，上海译文出版社1994年版，第194页。

② 舒尔茨：《论文集》第1卷，海牙1967年英文版，第5—6页。

场联系起来。这一理论以行为者同文化背景的生活世界之间的关系为中心，把社会理解为社会成员相互理解行为构成的生活世界。它克服了社会学的实证主义主导倾向，为哈贝马斯的社会理论的重建提供了条件。但是，他认为，这一生活世界的概念过于狭隘，它不能含括通过理解活动构成的生活世界的全部内容。

现象学—解释学的生活世界概念主要涉及相互理解的交往行为的文化背景。生活世界在此是前反思的知识贮存库，它为人们之间的相互理解提供背景知识。这一生活世界对社会行为来说是必不可少的。首先，它是交往行为活动的视域。"交往行为的主体总是在生活世界的视域(horizon)中进行理解。"其次，生活世界是前反思的价值和意义的资源(resource)，"生活世界是分散的、不成问题的背景性信念，这一生活世界的背景为情境的定义提供资源，它总是交往参与者作为不成问题的东西预先假定的"。[①]最后，生活世界作为世代相传的知识，起了抵御由于理解的个体差异产生社会分歧这一风险的保障(safeguard)作用。把生活世界理解为先于个人理解活动的文化背景，正是解释学所说的文化传统。但是，哈贝马斯认为，传统不能从它的内容来理解，应该根据世界观发展的不同阶段揭示其内在结构，根据交往理性概念来衡量它的合理性。

哈贝马斯认为，从交往理性出发可以更好地把握现代意识的特征。神话世界观缺乏现代人理解世界所必须的基本概念，它混淆了通过对象化的方式理解和操纵的客观世界以及人们通过语言的理解行为参与的社会世界。"神话无法在物与人，可操纵的对象和禀具语言表达和行为能力的主体之间作出清楚的、基

① 哈贝马斯:《交往行为理论》第1卷，波士顿培根出版社1984年英文版，第70页。

本的区别。”①世界观的解神话化(de-mythicization)，意味着自然的非社会化和社会的非自然化，在社会与自然之间作出区分。神话世界观还混淆了文化与自然的关系，把语言本身的意义等同于人举止行为的效果，这一混淆用符号学语言来说，没有区别符号的意义和指称，在行为理论中意味着没有区别语言的内在意义和事物的外部联系。现代世界观区分了人与物的相互作用和人与人的相互交往，区分了语言理解行为和客观干预行为。哈贝马斯把这一发展称为“以自我为中心的世界理解的非中心化”(the decentration of ego-centric understanding of the world)。②这样一种概念上的区分，为文化生活世界的合理性提供了判断的标准。因为只有自觉地区分客观世界、社会世界和主观世界，才能使相应的知识接受理性有效性标准的检验，知识的合理反思和学习才是可能的。由此，哈贝马斯认为合理化的文化生活世界要满足以下条件：

文化传统必须具备形式的世界概念，必须区分不同的有效性要求，能激发与相应的世界和相应的有效性要求相符的行为态度，从而使得文化知识可按相应知识的逻辑进行系统的论证和客观评价。

文化传统必须具备反思性，必须以对可批判的有效性要求的论证取代对传统的消极被动的接受。知识内容的意义能够得到系统说明，不同的解释受到系统检验，由不自觉的学习转向以可错论的态度对待知识的自觉学习。

文化传统能够与相应的论证形式建立反馈关系，使得自觉学习机制制度化，形成科学、道德、法律和艺术等文化亚系统，使知识能在相应的学术体制中得到充分的研究。

---

①② 哈贝马斯：《交往行为理论》第1卷，波士顿培根出版社1984年英文版，第48、69页。

文化传统必须能使取向于成功的工具行为和取向于理解的交往行为相区别，使得工具行为能脱离生活世界的理解要求，按照利益最大化原则来调节，这是任何大的复杂的社会组织形成的文化条件。

但是，哈贝马斯认为，这一生活世界理论虽然揭示了文化传统合理性的意义，但仍然是不全面的，它只把语言作为传统的传播和反思的中介，没有包括语言的其他功能，交往者仅仅以文化的解释者的面目出现。这一生活世界理论是文化主义的，它没有包括主体间规范地调节行为和个体的社会化活动。哈贝马斯按照帕森斯对社会领域的划分，把生活世界分为文化、社会（狭义上的，指规范调节的社会关系的总和）和个人社会化三大领域，通过综合韦伯文化合理化理论、杜克海姆的社会规范结构合理化理论和米德的社会化合理化理论，形成一个包括文化、社会和个体在内的生活世界概念，不仅把生活世界理解为一个前反思的意义结构，而且是社会调节的社会关系和个人的社会化的领域，从而克服了解释学社会学的文化主义生活世界观。

哈贝马斯认为，杜克海姆和（Emile Durkheim）和米德（G. H. Mead）是社会学的交往理论的奠基者，他们一开始就从社会先于个人这一前提出发，从主体间的交往出发理解人的行为，超越了传统的意识哲学。因此，交往行为的生活世界概念应该从杜克海姆和米德的理论出发。

杜克海姆从理想的交往共同体出发理解生活世界。他认为，传统社会是机械融合的社会，这种社会是靠统一的宗教权威维持的，社会不过是由几乎是雷同的共同体外在的叠加。现代社会是有机融合的社会，它是建立在分工基础上的。社会的统一性由不同的共同体通过交往达到对规范的共识来维持。用语言学的交往行为理论来解释，这一转变是从神圣权威维持的社会互动行为向现代社会的交往行为的转变，是社会规范的语

义学化过程。信念的合法性基础由行为者通过理解和理智的讨论来决定。杜克海姆从道德和法律的规范基础演变来理解现代性。与韦伯不同，他不是从现代世界观文化价值的分化来研究现代性，而是从个人行为如何通过对规范的合理认可成为社会行为来理解现代性。社会被理解为基于共同规范的社会统一体，道德和法律不是单个主体的意志表达，而是社会的共同意志。他把民主制作为表达公共意志的形式，因此民主制是现代性的核心。

杜克海姆从契约论问题入手研究现代社会规范基础的转变。他提出的核心问题是，如果资本主义社会是由法律调节的，那么，法律的基础何在。从霍布士到韦伯一直把法律理解为强制法（coercive law），他们认为法律是由国家制定并被强制实施的，公民对法律的服从和认可的动机是利益的权衡，法律不过是实现个人目的的工具。这是一种实证主义的法律观。杜克海姆认为，这种回答是不能令人满意的。法律的基础是基于公民的道德义务，而道德不能还原为个人利益的权衡。杜克海姆说："应该表明，道德规范带有特殊的权威，借助这种权威才能被遵循，因为这种权威要求他遵循它，通过这种方式，我们将借助一种纯粹经验的分析接触到义务这个概念，并赋予这种概念一种定义，这种定义很接近康德的定义，义务构成道德规则的首要特征。"[1] 道德对公民具有普遍的约束力。问题在于这种约束力何在。杜克海姆认为，道德的权威与神圣权威在这一点上是一致的，它们都是集体意识。杜克海姆想说明："不能由利益支配的个人间的意见一致的随意性中推论出契约的义务性。道德上意见一致的约束力是以道德上的意见一致代替神圣的权威，它表现在试图

---

① 杜克海姆：《社会学和哲学中道德事实的决定性》，载杜克海姆：《社会学和哲学》纽约 1974 年英文版，第 35—36 页。

把神圣的东西符号化这一形式。”①任何社会都有一个代表集体意识的机构,在传统社会中是教会,在现代社会是国家。国家是一种特殊机构,它的责任是阐明集体的思想,表达集体的意志。国家区别于具体的交往共同体在于它具有较高的意识性和反思性。这种具有意识性和反思性的集体意识只有在现代国家的民主形式中才能找到它的表达形式:“从这个观点看,也许民主制作为政治系统,通过它,社会可以以最纯粹的形式获得它的自我意识。审议、反思和批判精神越是在公共事务扮演重要角色,一个国家就越民主”。②民主是反思的政治,公民对国家的消极服从被公民和国家积极的交换关系取代,个体的生命通过国家得到体现,国家通过公民的参与得到更新。社会共同体内部关系的调节转向以民主的反思形式形成的道德和法律规范来调节。从这一观点哈贝马斯得出,在理想生活世界中,社会的同一性是一种民主的公共意志。从杜克海姆的规范主义立场出发,生活世界合理化包括:

世界观的合理化是规范结构改变的前提。只有在世俗文化中,我们才能把个体意识理解为社会成员本身的意识,而不是把个体意识作为神圣权威的复制品。这样,道德和法律规范才能获得反思性。

生活世界的合理化的核心是价值和规范的普遍化。社会成员不仅是某种宗教、文化、种族、职业或地域生活共同体的成员,也是普遍的集体意志代表的国家,甚至世界公民统一体的成员。道德和法律规范超越了具体的地域文化和传统的限制,获得了流动性和普遍性。

---

① 哈贝马斯:《交往行为理论》第2卷,波士顿,培根出版社1987年英文版,第81页。

② 杜克海姆:《职业伦理学和市民道德》,伦敦1957年英文版,第89页。

出现了建立以个人自主原则为基础的个人主义。规范的抽象化和普遍化使得个人对自己的理解和个人行为获得相对自主性。个人不再是种族和宗教集团的化身。

从这三个方面，杜克海姆把传统社会向现代社会的转型理解为社会的解放。从机械融合转向有机融合，意味着以神圣权威作为世界的表象、道德规范和个人社会化的价值源泉转向以世俗文化作为文化的理解、行为规范的调节和个人社会化的价值源泉。因此，他把现代化理解为积极意义上的社会合理化。但是，哈贝马斯认为，杜克海姆的生活世界理论是规范主义的，它没有在同等程度上重视生活世界为人们提供相互理解的文化背景和提供社会化条件的功能。哈贝马斯通过转向米德的社会心理学来阐述生活世界合理化同个人社会化的关系。

社会交往作为个人社会化的前提："如果个人只有通过与其他人的交往，以有意义的交往方式通过社会过程的建构，获得他的自我，自我就不能在有机体之前出现，后者必须首先存在。"[1]米德从行为者之间互动模式的转变理解个人社会化的不同阶段。在前语言的行为模式中，行为作为引起其他行为者行动的直接刺激，行为的意义体现在行为的可观察的效果中，行为者之间的关系是目的和手段的关系。在以语言为中介的行为中，语言作为交往的中介，行为的意义脱离了行为效果的背景，转向语言表达本身的意义，这种符号意义的主观化和内在化使得主体间的行为由语言的意义理解来协调成为可能。米德研究的正是这种以身体的举止(behavior)为中介的人际关系模式向以语言理解行为(action)为中介的模式转化，现代性体现为交往媒体的语言化，它为个人的自我同一性建构提供了条件。

首先，现代意识结构体现为人类对事物的认识方式的转变。

---

① 米德：《精神、自我和社会》，芝加哥 1962 年英文版，第 233 页。

米德以个体发生学作为研究人类意识转变的途径。儿童一开始不能区分自然客体和社会客体，通过交往媒体的语言化，儿童才逐渐区分出能说话的主体和自然的客体，区分语言表达的意义和行为的效果，使自然客体"解社会化"(de-socialization)，对事实的陈述脱离与情境相关的客体之间的联系，获得自身的意义。这样动物式的与客体直接发生联系的模式为通过对命题的意义理解为中介的间接交往模式所取代。

其次，交往媒体的语言化为后传统规范的形成提供条件。人的自然特征和社会特征相互区别。前者指性别、年龄、血缘等自然属性，后者指个人通过社会交往活动形成的规范意识和角色意识。社会交往正是通过规范和角色来调节的。

最后，以符号为中介的交往也意味着行为动机的符号化重构。行为动机的符号化是自我同一性形成的机制。传统的自我观总是摇摆于自发性的自我和受动性的自我之间，或者把自我作为主观情感和意志的自发表现，或者把自我理解为超我的社会规范的内化。哈贝马斯认为，这种自我观的局限性在于，它把自我自然化，坚持自我情感和意志的自发性和自然化，坚持自我是社会的复制品，是把社会自然化为脱离自我的客体。米德的理论可以很好地解决这一悖论。米德强调自我的结构是社会的结构，自我的社会化模式的合理化依赖于社会合理化的程度。他通过主格之我(I)和宾格之我(me)的辩证关系把握自我的同一性。儿童把一般化的他人期待内化为自己的超我，这时自我是受动的宾格之我，宾格之我通过消化理解把超我作为自己行为的自主动机，宾格之我就转化为主格之我。在前现代社会，自我的能力是有限的，因为社会没有充分分化，自我只能在有限的理想中进行取舍。现代社会的一般化期待总是多元化的，自我必须通过自己的理解和批判的检验在不同的规范中进行取舍，自我的实现获得了广阔的空间。在现代社会中，社会化不是强制，而是

通过对他人态度的自由接纳实现的。在此意义上，米德把社会化的理想理解为根据世界观的合理潜能和普遍主义价值建构自由的自我同一性。这种同一性是高度抽象的，又是高度自由的。

把韦伯、杜克海姆和米德三人的理论统一起来可以获得生活世界合理化的现代性理想的完整形象，反思的文化传统、普遍化的道德和法律规范结构与高度抽象和自由的自我同一性是生活世界合理化的三个方面。在这里，社会被看作相互理解行为构成的社会网络。但是，哈贝马斯认为，这种理论没有包括社会的经济结构和政治制度，就其本身而言，它是文化唯心主义的，因为它把社会等同于生活世界。“它把所有的社会过程纳入到解释的合作过程的视域。”①从这种理论出发，意味着世界中发生的一切都是个人可以理解和控制的，生活世界是完全透明的。哈贝马斯一方面承认，生活世界的社会概念在社会理论建构中具有优先性；另一方面又指出它的局限性。如果把生活世界等同于整体的社会，需要以下三大虚构为前提：行为者的自主性，行为者相对于文化总体的独立性，交往的透明性。哈贝马斯认为，这三个虚构是片面的。

首先，行为者的自主性要求必须以交往合理性为前提，在任何情况下都能按照可批判的有效性要求对自己行为作合理的论证，历史由交往参与者的合理决断来决定。实际上不仅个人不能控制历史，社会也不存在一个控制历史的统一意志。行为者无法获得摆脱历史的完全自主性。

其次，对个人来说，文化的独立性意味着可以以反思的态度把握文化总体，实际上文化作为总体超越了解释者的视域。对生活世界的成员来说，探讨他们依赖的文化是否与文化之外的客

① 哈贝马斯：《交往行为理论》第2卷，波士顿，培根出版社1987年英文版，第149页。

观世界、社会和个人本身是否一致是不可能的，行为者总是在文化之中，不可能从文化之外的世界本身获得超越文化的立场。不存在一个在文化把握的世界之外的本然世界。

最后，在一个完全合理化的生活世界，交往可以达到完全的透明性。交往的透明性可以理解为，交往参与者在一个不受限制的理想情境中的互动。行为者完全按照交往行为获得的共识来调节。实际上，生活世界中也包含着大量的非交往的行为，而且这种行为对生活世界自身的存在是必要的。交往行为的协调能力是有限的，它不适应大的社会组织内部的行为关系协调。最后一点最为关键，它构成对文化唯心主义的内在限制。哈贝马斯说："因此我建议，我们要区分社会融合和系统融合。"①两者的区分构成生活世界和系统区分的根据，社会合理化可以从两个方面来理解。"社会理论的基本问题是，如何以令人满意的方式把'生活世界'和'系统'所指的两种理论策略结合起来。"②才能理解现代社会的变迁，理解生活世界和系统的相互联系形式对现代性的影响。

第三节　系统和生活世界的分化

对社会的理解可以从生活世界出发，也可以从系统出发。从生活世界出发，完全把社会融合(integration of society)理解为社会的融合(social integration)。这一理论取向同社会成员自我理解的内在的社会科学分析视角相联系，研究者以解释学的方式根据交往共同体的生活世界理想来把握社会现象，社会的再生产是符号生活世界的再生产。但是，这种分析视角滤去了社会

①② 哈贝马斯：《交往行为理论》第2卷，波士顿，培根出版社1987年英文版，第150、151页。

的物质再生产问题，因为物质生产活动并不是以以理解为取向的交往行为为基础，而是以目的行为取向为基础的。生活世界的社会分析忽视了社会再生产过程中非理解的、非直观的因素，这是“理解社会学的解释学唯心主义”(hermeneutic idealism of interpretive sociology)①分析方法的局限性。

从系统出发，社会融合完全被理解为系统的融合，它同对社会结构和系统的外在的社会科学分析视角相联系。它要解释的是社会作为一个有机体如何同环境进行能量和物质的交换以维持自己的生存。社会系统同生物系统一样，它的自我维持能力取决于对环境的适应能力。社会的合理性根据社会有机体在复杂的外部环境下的自我协调和适应能力来衡量。因此，这种理论的基础是生物功能主义。但是，哈贝马斯认为，把社会理解为一个自我组织、自我维持的系统，在方法论上存在不可克服的困难，社会系统不能满足生物功能主义分析的条件。社会系统不像生物系统，生物系统同环境之间有着可以观察到的界限，并且系统的功能可以根据生物种类的遗传密码确定的系统维持的目标值来衡量。但是社会系统由于其复杂性，没有明确的时空边界和目标值。如果不考虑系统中生活成员的感受，没有一个社会成员本身理解的社会同一性概念为前提，社会系统概念就无法确定。因此，把社会理解为生活世界是把社会理解为系统的前提。但是，这并不意味着系统没有独立性，不意味着社会功能主义对社会的分析没有意义。在现代社会，系统的合理性不是以生活在其中的成员的感受来衡量，而是以系统解决自身问题的能力来衡量。生活世界和系统两个概念同等重要。但是，这两个概念的理论意图和目的不同。

---

① 哈贝马斯:《交往行为理论》第2卷，波士顿，培根出版社1987年英文版，第151页。

交往行为的生活世界理论任务是要拯救现代性的规范内容，揭示自由的内在条件。现代性的规范内容包括三个方面：文化传统的反思性，即文化的修正和更新从属于文化参与者的理解和解释行为；规范的普遍性，即合法的秩序依赖于按照合理程序提出和证明的规范；高度抽象的人格同一性，即按照个体的理解自主地确定自己的生活方向。通过对生活世界合理化的普遍条件的把握，我们就能回到现代性之初的启蒙理想："自我意识以一种成为反思的文化形式回归；自我决定以普遍的价值和规范的形式回归；自我实现以社会主体日益发展的个性化形式回归"。[①]这种理想自然不同于霍克海默和阿道尔诺所说理性的工具化和野蛮化。它不会导致启蒙的自我毁灭，也不会导致像传统主义对启蒙和现代性所指责的那样，生活世界的合理化一定会导致传统解体、道德约束力的削弱和社会的解体。"从互主体性而来的思想形象可以使人明白，为什么批判的检验和可错论(fallibilist consciousness)意识，甚至会提高传统的连续性，使之摆脱准自然的存在状态。它可以使人明白，为什么抽象的普遍主义推论(discursive)意志形成的程序会加强那种不能再依靠传统合法化的生活世界的凝聚力。它能帮助我们理解为什么个性化和自我实现范围的扩大会巩固和稳定那种摆脱僵化的社会化模式的社会化过程。"[②]但是，这样一个现代性图景是高度理想化的，它既没有考虑物质条件对它的支撑作用，也没有考虑外在强制的社会系统对它的干扰。"只要我们不考虑物质生活世界的物质再生产问题，我们就没有更为深入的问题层面。"[③]我们不仅要考虑生活世界的合理化的意义，而且要考虑系统合理化的意义，这种意义并非如物化的批判理论所说的那样纯然是消极

①②③　哈贝马斯：《关于现代性的哲学演讲》，剑桥，政治出版社 1987 年英文版，第 345、347、348 页。

的、否定的、毁灭性的。但是，生活世界的合理化的确带来新的风险，当相互理解和对话取代了传统的权威成为行为协调的机制时，也带有理解和理论论证的压力。如果找不到缓解这种压力的机制，社会的进化也是不可能的，正是在这个意义上，系统的强制要求获得了合理的意义。

无论生活世界结构如何分化，无论文化再生产、社会融合和社会化领域本身再分化出高度专业化的亚系统，生活世界都是通过相互理解的机制进行再生产的。科学家不能包办自己对世界的理解，道德学家不能代替自己作道德判断，艺术评论家不能代替自己对艺术的欣赏，相互理解总是面对面进行的，这里蕴藏着风险。生活世界的合理化不意味着社会凝聚性的自发加强，相反，它意味着交往行为者在理解上投资的增加，意味着相互理解过程中产生分歧风险的加大。“日常语言是行为协调的充满风险的机制，它是昂贵的，不灵敏的(immobile)，它所能完成的工作是有限的。”[①]日常交往的相互理解总是同情境相关的，同人们的直观知识相关，这就限制了它起作用的范围。因此，生活世界所能提供的行为协调支付能力的有限性，要求在复杂的行为关系中运用特殊的语言来协调。这种语言类型无需同时满足交往行为所要求的语言的所有功能，却具有解除理解负担、降低成本、减少风险的作用。哈贝马斯根据帕森斯的媒体理论分析，把金钱和权力作为非交往行为的协调中介，并把市场和国家作为它们的制度化的形态，由此他就进入了对系统的分析。

金钱和权利作为市场协调和行政调节的中介，它的运作当然也同语言有关，但是，它们是特殊的语言，是系统整合的中介，在这里，语言具有特殊的属性和价值。哈贝马斯把它们称为媒体

① 哈贝马斯:《关于现代性的哲学演讲》，剑桥，政治出版社 1987 年英文版，第 350 页。

语言。这种语言具有"解世界"(de-worlded)的特征。它可以理解为行为规范对情境的中立性,因为它解除了行为者同文化、社会和个性三个世界的关系,人们无需理解它的意义,只需按照媒体的表面价值和它的兑现能力来接受。金钱的购买力不取决于纸币本身的厚薄、新旧和质地的好坏。权力虽然不能完全达到非情境化,但在抽象意义上说,权力的价值和兑现力与权力者的品质、个性无关,只与当权者代表的制度化的权力有关,它也具有文化价值上的中立性和普遍的可流通性。权力和金钱都具有解除行为者理解负担的作用。"物质再生产的功能特别适合这种类型的解除负担,因为它们本身无需通过交往行为协调。"①换言之,金钱和权力适合干预自然的目的行为和驾驭别人的策略行为。虽然目的行为和策略行为也需要协调,但是服务于这种行为协调的语言是中性化的、标准化的,它无需联系到生活世界的意义背景,也不承担社会融合的任务。

语言是社会的融合(social integration)的机制,金钱和权力是系统融合(systemic integration)的机制,社会可以区分为生活世界的再生活和系统的维持。从这个理论框架出发来解释社会的演变,可以把社会的进化理解为系统和生活世界的分化过程。传统社会理论把历史区分为氏族社会、传统社会和现代社会,从系统论来看,这些阶段是以新的系统机制产生和相应的社会复杂性水平为标志的。系统和生活世界的分化意味着原来与社会系统密不可分的生活世界逐渐萎缩为社会诸系统中的一个亚系统,系统的自我调节越来越脱离道德、宗教、家庭等生活领域的约束,获得自主性和独立性,在非生活世界的系统中,非语言的媒体成为行为系统内部关系的调节机制。

---

① 哈贝马斯:《关于现代性的哲学演讲》,剑桥,政治出版社1987年英文版,第350页。

从系统分化来说，现代社会意味着放弃社会集中控制的模式，不把社会看作围绕着某一集中控制机构形成的统一体，不把社会的重要职能置于任何一个社会核心组织之中。社会根据其重要职能区分为不同的行为系统。传统社会是围绕着政治权力这中心组织的，它按人们的政治地位来规定人的权利和义务。现代社会，首先是政治和经济系统的区分，政治机构不承担直接组织社会生活的职能，国家通过行政管理权、军事威慑权和司法权的实施，以有约束力的决策实现全体的目的，其他的社会职能都非政治化了。经济系统从国家中分化出来，它以货币为媒体，通过私人契约交换关系形成自主的行为亚系统。货币作为专门的交换媒体，使得与生活世界密不可分的自然经济转化为商品经济，产品失去自然的属性，变成抽象的交换价值。货币不仅是经济系统本身内部交换的媒体，也是与非经济的外部环境交换的媒体，通过雇佣劳动的制度化，劳动者脱离自己的生活世界，以抽象的劳动者身份进入到按照目的合理性组织起来的经济系统中。另一方面，经济系统通过赋税同国家的政治行政系统发生关系。雇佣劳动制度和以赋税为基础的国家构成资本主义制度的核心因素。"传统社会是把社会作为结构上整体化的组织，在规定它的成员资格，制定方案和征募人员时，必须同等级制的现存的生活世界相关联。相反，资本主义企业和现代政治机构是摆脱规范的诸亚系统中体系上独立的单位。"①用韦伯的话说，目的合理的经济和国家亚系统已独立于它们的道德—政治基础。因此，在系统理论看来，社会的进化体现在制度上的创新，即社会系统的分化和独立化。但是，从生活世界和系统两层次的社会观看来，这种系统的分化和独立化不应理解为系统和它环境的分化，而应理解为系统

① 哈贝马斯：《交往行为理论》第2卷，波士顿，培根出版社1987年英文版，第172页。

同生活世界的脱离。问题在于，为什么在现代社会经济能脱离生活者的生活世界，政治能脱离传统的道德和伦理基础。

市场并非始于资本主义社会，为什么它能在资本主义社会成为一个对社会整体结构具有影响的系统。马克思主义从生产力的发展和私有制的相互关系来说明市场的出现。但是，哈贝马斯认为这一回答是不能令人满意的，他选择了韦伯的理论作为自己的指导思想。韦伯认为，资本主义的兴起是以资本主义精神为前提的，而资本主义精神源于新教的禁欲主义伦理观。哈贝马斯也把生活世界的合理化作为现代制度创新和系统分化的前提。

系统分化以生活世界的分化为前提，社会理论不应以系统论的外在方式理解社会系统的自主分化。“系统的复杂性依赖于生活世界的分化。”①系统复杂性的提高只有引入新的系统机制才有可能，而新的系统机制都依赖于生活世界，它必须在家庭结构、官员的权威和法律体系中得到体现。一个社会都有一个核心组织，在原始社会是氏族的血缘关系，在传统社会是建立在等级制基础上的政治权力，现代社会是与国家功能相分离的经济系统。但这些核心组织的转变都依赖社会规范结构，即道德和法律结构的转变：“这些基本制度形成一些革命性的创新，它的出现只有生活世界充分合理化才有可能，而首要的是法律和道德达到相应的水平”。②后习惯的法律和道德是现代社会系统分化的基础。在认知结构中，系统的独立性和自主性意味着处理客观世界问题的有效性要求的专门化，即行为者能够自觉地区分目的工具行为和规范调节行为，目的合理的行为转向从与个人的道德和伦理动机无关的行为效果中获得自己的合理支撑。而这样的意识只有后传统的世界观才能提供。在规范结构中，意味着内

①② 哈贝马斯：《交往行为理论》第2卷，波士顿，培根出版社1987年英文版，第173页。

在调节的道德和外在调节的法律的分化。道德转向以内在化的抽象原则作为自己行为的控制力量,法律成为行为控制的外在强制力量。正是这种道德和法律的分离,使得经济系统成为伦理上中立的行为系统。经济系统由资本主义的私法来调节,行为者在法律规定的范围内,通过利益最大化原则相互竞争。

哈贝马斯按照帕森斯的价值普遍化(value generalization)来分析规范结构的改变如何为生活世界和系统的分化提供动力。所谓价值的普遍化是指指导人们行为的一般动机和价值取向越来越脱离具体的价值转向抽象的价值。在原始社会,年长者的威望和影响对社会结构发生作用,对有威望者的信任就是对社会本身的信任。在传统社会,对政治官员的服从是人的行为的一般动机;在现代社会对抽象形式的法律的服从成为一般的行为动机。现代社会的基本特征是出现了以原则为指导的法律和道德。道德在私人领域按照道德自律原则调节人的行为,法律在职业和公共领域调节人的行为。一方面,生活世界的合理化,"动机和价值的普遍化越向前发展,交往行为就越摆脱具体和传统的行为规范模式",①社会协调的相互理解机制就能以更纯粹的形式体现在交往行为中;另一方面,"交往行为摆脱具体的价值取向,也推动着取向于成功的行为和取向于相互理解的行为之间的分化"。②以标准和中性化的金钱和权力为中介的目的和策略行为系统是以非强制的道德和强制的法律之间的区分为前提的。从价值普遍化来理解现代社会的分化不能从人的行为取向的分化来理解,而要从社会结构本身的分化来理解,个人行为既不可能完全是目的合理的行为,也不可能完全是交往行为。只有社会才可能区分为交往行为领域和工具行为领域,社会的分化

①② 哈贝马斯:《交往行为理论》第2卷,波士顿,培根出版社1987年英文版,第180页。

应理解为行为调节媒体的分化。

由于现代社会的复杂性，面对面的相互理解的协调能力是有限的，社会的协调转向通过抽象的媒体来协调。哈贝马斯区分现代社会的四种媒体：专业的声望，道德的声誉，经济交往中的货币，行政管理中的权力。虽然专业上的声望和基于个人道德品质的道德声誉与抽象的货币和权力都具有价值一般化的特征，具有降低交往投资和减少风险的作用，但在结构上是不同的。货币和权力具有经验的动员力，对它的信任是以经验有效性为基础的。专业上的声望和道德影响是理性的动员力量，它以交往行为的抽象有效性为基础。当我们接受一个人的专业指导时，总是基于对这个人专业知识的信任为前提，这种信任无论如何抽象，总是同生活世界保持联系。当我们接受某人的货币时，我们是基于它的可流通性和可兑现性为基础，我们无需涉及提供者的生活世界。类似的，我们接受一个官员的指令，人们是接受他代表的抽象权力。现代经济和行政系统的独立性可以理解为人们对抽象的非语言的交换媒体，即交换价值和抽象法律的认可。一旦抽象价值和法律媒体不仅影响个别人的行为方式，而且成为社会系统结构的普遍塑造力量，我们就进入了系统和生活世界分化的现代社会。因此，现代社会是生活世界合理化达到一定程度，使得非语言的系统融合媒体可以独立于语言的社会融合媒体的结果。

哈贝马斯认为，独立于社会融合的系统融合机制的形成，独立于生活世界的经济和行政系统的独立化和自主化，是社会现代性的基本特征。这一社会合理化的内在逻辑独立于社会的具体形态和历史形式，具有社会普遍性，是社会现代性研究的基本前提。如果脱离了这一前提，无论是对现代社会的辩护还是谴责都是不切题的，因为它没有从现代立场对现代性进行判断。

系统和生活世界的分化是现代社会的特征，是社会合理化

的基本前提，也是现代性诊断的出发点。但是，这一高度抽象的理论如果没有具体的历史内容，没有对现代社会的具体的经验分析，仍然是空洞的。对资本主义现代性的诊断不是抽象的现代社会结构理论的任务，而是资本主义理论批判的任务。现代化意味着一个社会释放合理的生活世界潜能，用于塑造社会的结构。哈贝马斯认为，资本主义的现代化模式在结构上体现了合理性的要求，但是，资本主义社会合理化的模式却是以片面化的形式来释放这一合理性的。

第四节　资本主义现代化和生活世界殖民化

哈贝马斯认为，资本主义的社会特征不是生活世界和系统的分离，而是货币和权力媒体的一般化，它不仅是经济和行政系统的调节机制，而且成为社会总体关系的调节机制。一旦行为协调从语言作为理解的媒体转向非语言的媒体就意味着行为系统脱离生活世界相互理解的背景。权力和金钱以惩罚和报酬取代了交往行为的共识成为行为调节的一般模式。这样，生活世界就贬值了。因此，资本主义的现代性问题体现为抽象媒体对社会生活的相互矛盾影响。一方面，它为独立于生活世界的系统内部的调节提供了有利条件，系统融合可以降低交往费用，使大的社会组织结构成为可能；另一方面，一旦这种与生活世界格格不入的媒体扩大到自己应有的范围之外，延伸到应该由交往行为调节的生活世界，就会导致生活世界的物化。哈贝马斯把它称为“生活世界的技术化”。这一资本主义现代性的解读使从黑格尔开始的对现代性的物化意识批判获得了新的意义。

哈贝马斯对资本主义现代性批判的基本纲领体现在下述断言中：“系统和生活世界的脱离，是欧洲封建主义等级制社会向现代阶级社会转型的必要条件；但是现代化的资本主义模式是

以生活世界符号结构的扭曲和物化为标志的,生活世界受制于从金钱和权力中派生的,并变得自主的亚系统的命令”。[①]这一论断包含着三个相互关联的判断:(1)以资本主义作为开端的现代社会要求在制度上体现、在动机上建立后习惯的道德和法律观念,这是资本主义现代化的前提;(2)资本主义现代化的模式是以经济和行政管理系统体现认知—工具合理性,并以权力和金钱作为一般化的媒体来侵蚀和削弱交往的生活世界为手段实现的;(3)资本主义现代化是以牺牲道德—实践和审美—实践的合理性为代价取得统治地位的,这就导致了生活世界符号结构的紊乱。这一纲领为现代性诊断提供了新的理论框架。现代性的病态不是现代化本身的必然结果,而是资本主义现代化模式的片面性的结果。这一基本论断使物化批判和工具理性批判理论获得新的意义。

哈贝马斯认为,从韦伯开始,包括经典批判理论一直把物化和资本主义的异化理解为片面的工具理性行为的结果,虽然他们看到了现代性的病症,却无法对它作出合理的解释。韦伯认为,现代社会是以新的组织形式出现为标志的。经济生产按资本主义的方式组织,即以合理的现代企业形式组织劳动力的生产,公共行政管理是以官僚主义的方式把受过法律训练的具有专门知识的官员组织起来,从事国家行政事务的管理。这两大行为系统都是以目的合理行为为基础的。韦伯把这两大系统作为放大的个体,这样现代性问题可以还原为个人行为动机问题。正是因为文化的世俗化逐渐消除了早期企业家行为动机的宗教价值根源,才使得个人把目的合理性作为唯一动机,一种按照系统合理性组织起来的系统凌驾于个人之上,导致了自由的失落。哈贝马

① 哈贝马斯:《交往行为理论》第2卷,波士顿,培根出版社1987年英文版,第282页。

斯认为，直接从个体行为的目的合理性推出这一结论是片面的。资本主义企业和现代管理机构的合理性并不直接取决于它的成员的目的合理行为。正如社会科学的系统功能主义所认为的，系统的合理性同行为者的目的和知识取向没有直接关系。"在研究社会合理化的过程中，功能主义采纳了系统合理性的参照系：合理的知识表现为社会系统驾驭自身的能力。"[①]这一理论比起经典社会学的行为理论更能把握系统本身的合理性。**问题的关键是不能把系统本身的合理性，即解决系统本身问题的自我驾驭能力提高理解为异化的根源。异化和物化产生于生活世界和系统的分化过程中生活世界的合理逻辑受到系统的干扰，**而这种干扰总是发生在系统和生活世界相互分离又相互依存这一前提下的。

通过金钱和权力这两大媒体，经济和国家的亚系统从包容一切的统一体中分化出来，出现形式地组织起来的行为领域(formally organized domains of action)。在这个行为领域中，行为者关系的协调不再依赖生活世界领域的相互理解机制，行为者进入一个规范中立化的社会领域："组织是通过与生活世界的符号结构划定中立的界限实现自主性的，它们无关乎文化、社会和个性"。[②]卢曼把这一现象称为"社会的非人道化"，哈贝马斯称之为"解世界"(de-worlded)。"解世界"可以理解为对生活世界的消解，它表现为组织同它成员的个性的分离。从表面上看，现代社会是高度自由的，参与组织或退出组织都是个人的自愿，似乎组织成员的行为动机、价值取向是组织取得成就的条件，实际上，组织通过对行为者的审查、筛选、培训、监督等等已经使行为者的行为方式独立于行为者的个性禀赋、人生目标、行为习惯

①② 哈贝马斯：《交往行为理论》第2卷，波士顿，培根出版社1987年英文版，第306、307页。

等与自己的生活世界背景相关的属性。同时，组织的行为规则齐一性也使组织内部成员的关系从属于组织的结构。任何特殊的个人价值取向和组织成员之间私人关系都会影响组织的自我驾驭能力。在这个意义上，组织凌驾于个体之上。但是，这种系统和行为者生活世界的分离是形式化的组织成功的条件，是它效率的保证，本身并不意味着自由的丧失和个人的异化。形式化的组织出现，意味着现代社会复杂结构的管理问题已不能通过非形式化的生活世界自我调节来解决，社会已经分为生活世界和系统两大领域，在两大领域中分别产生了自己行为协调的合理机制：社会融合和系统融合。在逻辑上不存在系统一定会凌驾于生活世界之上，并产生与阶级统治无关的非人格化的官僚主义体制。系统合理化，或韦伯所说的经济组织资本主义化和政治结构官僚主义化是否会导致自由的丧失，这不是一个逻辑推论问题，而是经验历史问题。哈贝马斯认为，韦伯没有区分现代社会合理化前提的生活世界和系统的分化与资本主义社会合理化的具体模式，因此，他把自由的失落视为社会合理化的必然结果，走向悲观主义。哈贝马斯认为，毫无疑问，相互理解的协调机制在形式化的组织领域中不起作用，但社会融合与系统融合的相对重要性是另一个问题，它只能以经验方式来回答。

经济系统从封建社会政治秩序中分化出来，是资本主义产生的历史前提，"历史地看，资本主义意味着通过金钱渠道调节内部交换以及与它的外部非经济环境交换关系的经济系统兴起"。[①]马克思不像韦伯那样对资本主义宗教根源感兴趣，他以世俗化的方式解释资本主义生产方式，把资本主义看作以系统融合为基础的资本积累过程。"马克思从系统融合问题出发，韦

① 哈贝马斯：《交往行为理论》第2卷，波士顿，培根出版社1987年英文版，第351页。

伯从社会融合问题出发。”①哈贝马斯认为这两个研究范式只有结合起来才能有效地把握资本主义的历史轨迹。大致说来，韦伯从社会融合出发的资本主义起源研究可以融进发生学研究之中，资本主义的产生是以生活世界的合理化为前提的，同时资本主义发展又是以系统融合和系统自我驾驭能力为核心的，资本主义的病态实际上是资本主义经济系统导致的生活世界的危机。马克思的系统研究有助于解释系统导致的现代性病症。“生活世界的合理化使之由社会融合转向独立于语言的驾驭媒体成为可能，由此分化出形式地组织起来的行为领域。作为客观化的现实，后者反过来又影响行为的组织领域，并把自己的要求强加于已处于边缘化地位的生活世界。”②

马克思对资本主义的诊断是从系统概念出发最后回到生活世界的。马克思的理论既是对资本主义的批判，同时也是劳动者自我解放的乌托邦。马克思把资本主义视为通过资本积累进行再生产的过程，同时也是阶级压迫和阶级剥削的过程。由于资本主义的雇佣劳动制度和利润普遍化的机制，使得它只有靠牺牲劳动者生活世界的独立性和自主性来维持。但是，马克思认为，资本主义经济系统的危机是生活世界危机的根源。资本主义系统本身存在着不可调和的矛盾。资本积累依赖于生产和消费的之间结构平衡，但是，资本主义又无法靠自身力量维持这一平衡，结果只能靠经济危机这一强制方式建立暂时的平衡，这使资本主义始终处于动荡之中。这一危机从生活世界来诊断，意味着经济系统对生活世界的强制，它使工人阶级无产阶级化，使社会日益两极分化。经济冲突导致政治冲突，无产阶级革命和解放不仅是系统危机的彻底解决，也使生活世界危机异化现象的彻底

①② 哈贝马斯：《交往行为理论》第2卷，波士顿，培根出版社1987年英文版，第313、318页。

消失。通过无产阶级革命取消资本主义异化的根源，使社会关系受匿名的价值规律支配回到个人自主把握的生活世界之中，在后资本主义社会，不仅人与外在自然的关系，而且人与人的关系都失去强制性。这一状态的实现，马克思称之为从必然王国向自由王国的过渡。

哈贝马斯认为，马克思对资本主义现代性的诊断仍然陷入黑格尔主体哲学的逻辑。从黑格尔开始，随着经济亚系统的出现，社会中产生了一个与生活世界格格不入的行为领域，它既区别日常的交往实践，也区别于仍与生活世界保持联系的组织。它已成为一个无规范的社会第二自然。这种系统和生活世界的分化不论在保守主义还是批判的启蒙主义看来，都是生活世界的异化。保守主义把异化看作由宗教和王权维系的传统生活形式的破坏。批判的启蒙主义把异化视为以主体自由为前提的主体间关系的异化。黑格尔把这种异化称为伦理生活统一体的解体，马克思称为劳动的异化。但是，他们以主体哲学为前提，都低估了系统融合领域的独立逻辑。他们认为，资本主义系统的产生依赖于特定的道德和伦理前提，但是，这一独立于生活世界的组织和行为系统仍然从属于生活世界的统一体。因此，他们希望扬弃市民社会的独立逻辑，使之回到自我相关、自我运动的社会总体之中。黑格尔把现代国家重新伦理化，作为社会统一和和解的力量。马克思试图通过无产阶级革命扬弃资本主义经济制度和政治制度，重建自由交往的生命联合体。“在马克思那里，这种扬弃采取了革命实践的形式，它打破资本自我实现的逻辑，把独立的经济过程再拉回到生活世界的视域中，使自由领域摆脱自然领域的支配。”①

---

① 哈贝马斯：《关于现代性的哲学演讲》，剑桥，政治出版社 1987 年英文版，第 352 页。

哈贝马斯认为，从黑格尔到马克思，这一现代性批判理论低估了资本主义现代化的成就，他认为，从历史上看，资本主义是现代化的最早形式，它形成了现代经济和现代国家系统，这一成就为驾驭复杂社会提供了条件，现代社会，不论阶级结构如何，都必须体现高度的结构分化。由于误把资本主义的经济形式当作抽象媒体调节的形式本身，使得马克思不仅希望通过革命取消资本主义生产方式，而且取消商品经济和货币交换媒体本身。一个按照个人自我实现模式设想的劳动乌托邦成了实现现代性理性潜能的形式，这既误解了资本主义异化的性质，又堵塞了通向真正解放的道路。在马克思的政治经济学中，劳动力的交换在劳动契约关系中的制度化，可以解释为按照资本目的组织的行为系统对工人匿名的剥削过程，一种纯经济剥削为外观的形式取代了传统的政治压迫，“劳动的货币化变成了阶级关系的基础”。[1]这种理论看到资本主义经济系统对生活世界的压迫性，因此，马克思把一切异化都可还原为劳动异化。哈贝马斯认为，马克思过分夸大了经济系统凌驾于生活世界之上所导致异化的重要性。他认为现代资本主义社会异化不仅出现在劳动领域，也出现在私人生活和公共生活领域，不仅有金钱化导致的异化，也有社会生活官僚化导致的异化。马克思没有把劳动异化作为系统导致的异化的一个特例，并把它作为特殊历史阶段的异化类型来看待，而是把劳动异化普遍化为资本主义异化本身，这样就使他把劳动解放作为现代性乌托邦的内容。因此，马克思政治经济学批判理论不能为资本主义的批判提供一个全面的理论框架。更重要的是，马克思没有看到，在劳动的抽象化中经济系统同生活世界分离的积极意义。从意识形态批判理论出发，资本主

---

① 哈贝马斯：《交往行为理论》第2卷，波士顿，培根出版社1987年英文版，第335页。

义商品交换形式只是掩盖生活世界中阶级冲突的虚幻形式，一旦取消私有制，就可以取消以货币为媒体的经济系统，使抽象劳动回到生活世界的具体劳动形式之中。哈贝马斯认为，现代生产的技术条件决定着生产劳动不可能回到马克思所说的自主实践形式之中。形式组织的生产系统独立于生活世界是保证现代生产水平的条件。马克思低估了商品和市场经济形式在创造物质财富上的合理性。

同理，马克思把资本主义国家作为维护私有制经济基础的上层建筑，作为消极的压迫性阶级统治工具，低估了资本主义国家的合理性。作为一种政治的意识形态批判理论，它没有区分国家的政治职能和管理职能，前者是阶级统治的形式，后者是维持现代生活条件的必要条件。哈贝马斯认为，"这种解释一开始就排除了资本主义经济和现代国家行政的系统关联同传统社会相比也代表着更高级的、进化的、向前的融合层次。马克思把资本主义社会设想为一个整体，因而没有认识到媒体驾驭的亚系统拥有内在的、进化的价值。他没有看到，国家机构和经济的分离也代表更高层次上的系统分化，它提供了新的驾驭的可能性，同时迫使旧的封建阶级关系发生转变"。①在他看来，"马克思这一错误最终来自辩证地嵌合在一起的生活世界和系统的方式，不能充分地区分现代社会所达到的系统分化水平和制度化的阶级特有形式"。②资本主义现代性的批判不能从韦伯的行为理论出发，也不能从马克思的政治经济学批判出发。前者是以目的合理行为和价值合理行为的区分作为现代性诊断的前提，马克思是以经济基础和上层建筑的区分为前提，它们都不能把握资本主义社会系统和生活世界的复杂关系。

---

①② 哈贝马斯：《交往行为理论》第2卷，波士顿，培根出版社1987年英文版，第339、340页。

在资本主义社会中，系统分化为金钱和权力系统，生活世界分化为私人领域和公共领域。私人领域的核心是家庭，它不直接承担生产任务，只承担生育和教育子女的社会化任务。公共领域包括文化事业、报刊和大众传播媒体，它承担文化再生产和通过政治参与实现社会融合的功能。从经济系统来说，家庭是经济的外部环境，从国家的系统来说，文化和政治公共领域是政治合法化的外部环境。**资本主义社会系统和生活世界的关系是以私人领域和经济系统之间的交换，公共领域同国家系统之间的交换为轴心展开的。私人领域以劳动作为经济系统的投入，以劳动收入作为家庭的产出，它们之间的交换是劳动和工资的交换。**在这里，个人以生产者和消费者的角色出现。在公共领域，个人作为受国家庇护的臣民，以税收作为投入，换取行政机构的决策和管理。个人作为公民，对政治制度的合法性认可是以大众忠诚作为投入，政治制度以政治决策作为产出。私人领域同经济系统交换的媒体是货币，公共领域同行政系统交换的媒体是权力。

早期资本主义社会以国家与社会的相对独立性为基础，经济系统由市场自我调节，私人生活和公共领域还保持着相对独立性，因此，生活世界与系统之间还保持着相对平衡。物化和生活世界的异化主要表现在经济系统对劳动者生活的影响，因此，经济利益的冲突和矛盾成为主要矛盾。随着国家资本主义的出现，不仅经济和政治系统之间的平衡被打破，而且不论是私人生活世界还是公共生活世界都越来越从属于经济政治一体化的国家。资本主义社会的系统和生活世界关系是把行为者纳入到系统所能管理的媒体之中，把个人还原为劳动者、消费者、消极公民和受法律庇护的臣民四种角色，抹杀了个体在家庭中作为社会化的主体，作为文化传统的解释者和社会规范形成参与者的角色。哈贝马斯说："正如我们对帕森斯媒体理论解释所表明的，只有履行经济和政治功能的行为系统才能转向驾驭媒体。后者

不能在文化再生产、社会融合和社会化领域起作用，它们不能取代这些功能上的相互理解机制，不像生活世界的物质再生产，它的符号再生产强制地建立在系统融合的基础上，是不可能不出现病态的副作用的。”[①]这就为生活世界殖民化的批判提供了理论基础。对资本主义现代性的批判不能靠历史哲学的推论，而要具体地研究系统和生活世界在不同历史时期的发生关系的模式。

---

① 哈贝马斯：《交往行为理论》第2卷，波士顿，培根出版社1987年英文版，第323页。

第八章　晚期资本主义的困境与出路

从生活世界和系统的关系来解读社会合理化，可以把资本主义分为早期和晚期两大阶段。在早期资本主义阶段，系统日益同传统生活世界分离，获得相对自主的独立性，现代化表现为社会系统本身的合理化。在早期阶段，资本主义相对保持着社会结构的平衡。在系统内部，国家和市场之间保持相对平衡，市场是由私人契约维持的自我调节的交换领域，国家以强制力量为后盾维持社会的秩序。在生活世界领域，私人的家庭伦理生活与道德、法律的公共领域之间保持平衡。但是，随着资本主义社会合理化进一步发展，这种平衡关系逐渐被打破，强制性的权力越来越凌驾于市场和生活世界之上，劳动领域的异化和经济的剥削造成的生活世界的危机，日益让位于系统的扩张所导致的生活世界的异化，这正是晚期资本主义社会的特征。哈贝马斯对晚期资本主义的批判完全是从上述逻辑出发的。他认为，建立在19世纪早期资本主义的经验前提上的马克思主义理论，只看到生产社会化和雇佣劳动制度之间的结构冲突，把经济危机作为无产阶级生活世界贫困化的根源，把劳动者自我解放作为新的政治理想的核心，没有看到社会生活的行政化和官僚化的危害。他认为，当代资本主义国家干预、大众民主和福利国家等现象需要诉诸新的社会理论范式来研究。同时，与抽象劳动批判相关联的劳动乌托邦也不能使资本主义摆脱困境，或为社会主义提供规范的理想。

第一节　晚期资本主义的特征

晚期资本主义社会是生活世界和系统之间不平衡发展的结果。从系统融合的角度看，随着经济交换范围的扩大，经济系统稳定性越来越脆弱，自我调节能力越来越低，市场这只“看不见的手”越来越不能驾驭一体化的市场经济，“市场失败”成了有目共睹的事实。资本主义不得不修改市场和国家的边界，政治权力日益介入到经济生活之中。从社会融合来说，随着阶级矛盾的尖锐化，公共政治领域产生分裂，无产阶级和资产阶级的对立把冲突和斗争引入到政治领域，资本主义制度受到不断的挑战，在这种情况下，国家不得不放弃表面上的超然立场，重新界定国家和自主的公共领域之间的界限，运用国家的政治权力去干预社会生活，使公民成为服从国家权威的消极角色。

第二次世界大战后，资本主义通过改革形成了新的经济和政治格局，这一格局以国家干预、大众民主和福利国家为特征。它一方面改变了传统资本主义危机的形式；另一方面，又产生了新的结构危机。

传统的危机理论是从市场的自我整合能力出发的，危机是市场均衡条件遭到破坏的结果。自由主义经济学认为，资本主义可以自发地恢复市场均衡条件，危机是暂时的，它只是经济发展过程中小小的消化不良。马克思主义认为，经济危机根源在于资本主义生产方式本身，自发调节的市场在资本主义经济规律支配下必然产生危机。这两个诊断，在哈贝马斯看来都与经验不符。世界性大危机的爆发证明资本主义市场本身已无法克服它的危机倾向，同时，第二次世界大战后国家干预主义政策的成功又说明资本主义并不必然会被经济危机拖向毁灭的深渊。

国家干预主义意味着国家不再作为高高在上的上层建筑置

身于经济系统之外，它意味着国家作为经济过程的互补因素直接进入市场，取代市场的某些功能，重建资本积累所需要的平衡条件。它改变了资本主义经济和国家系统的相对重要性。“如果经济过程受权力媒体控制，那么经济增长就失去了内在的资本主义动力，经济就不再居于优先性地位。”[①]虽然国家干预资本主义并没有取消经济和政治在功能上的分化和分工，却改变了经济系统和国家行政系统在系统融合中的相对地位。系统驾驭的危机不再直接表现为经济危机，而是表现为行政干预的危机，即资本主义没有产生保证经济增长所需要的合理投资政策，这种危机表现为行政系统的合理性危机。国家干预现象的出现意味着国家不仅通过军事和法律手段为资本主义的生产方式提供生存前提，而且还直接承担着通过基础教育、产业循环政策影响资本投资方向，作为市场的补偿和替代机制影响资本实现条件等方面的职能，起到限制私人企业决策的边界条件和避免市场经济负效应的作用。国家干预的出现使资本主义危机变得复杂，在结构上出现了国家和市场之间的竞争。以权力为媒体控制经济系统还是以货币为媒体通过市场自发调节，这正是第二次世界大战后经济政策冲突的根源。晚期资本主义一直想找到一条既可以克服危机，又避免过分干预的出路。哈贝马斯认为，在这方面，晚期资本主义并不是很成功的。

同样，可以用两种媒体理论解释晚期资本主义社会大众民主面临的困境。哈贝马斯认为，马克思是按功能主义把资本主义国家和政治形式理解为观念和制度上层建筑，民主只是以意识形态形式掩盖起来的阶级统治工具。这种对待资产阶级民主的态度不仅影响到正统的马克思主义，也影响到第一代批判理论

① 哈贝马斯:《交往行为理论》第2卷，波士顿，培根出版社1987年英文版，第442页。

家。霍克海默和阿道尔诺与马克思一样，没有公正地对待资产阶级民主。资本主义的民主危机不能解释为意识形态的危机，即意识形态的平等要求同现实劳动领域中人与人不平等关系的冲突。在哈贝马斯看来，民主的理想并非来源于经济领域平等和正义的道德要求，它来源于公共意识对自己生活条件的自主控制这一愿望。民主危机在资本主义条件下表现为公共领域的功能化。法律由公共意志的表现退化为国家干预公共领域的工具。

私人同经济系统关系以私法来调节，公共领域同国家的关系以公共法律来调节。哈贝马斯认为，公共法律具有两面性，一方面，它以法律确认行政机构和官员拥有组织和管理社会生活的权力。同时，在生活世界合理化条件下，公共法律又必须得到公民认可，也就是说法律本身必须具有合法性。这种合法性是行政系统本身不能产生的，它必须建立在以民主形式形成意志这一前提上，这是民主制的规范基础。资本主义的民主冲突就表现为两种行为协调媒体的竞争：通过权力塑造社会秩序和通过民主意志塑造社会秩序。哈贝马斯认为，“资本主义和民主之间存在着不可调和的张力”。[1]在宪法中，资本主义民主法制国家确认生活世界对系统的优先性，正义高于效率。在现实生活中，资本主义又赋予系统融合以优先性。在生活世界和系统高度分化的社会，民主制的规范理想体现为，在保证生活世界的完整性和自主性前提下，有效履行系统融合的功能。在这里，系统融合服务于生活世界自我调节的理想。而资本主义意味着系统融合的优先性，为了使系统有效地行使自己的功能，它必须以生活世界的技术化为代价。因此，现代性问题在资本主义社会政治领域表现为现代性民主政治的理想同资本主义系统要求的冲突。民主

① 哈贝马斯：《交往行为理论》第2卷，波士顿，培根出版社1987年英文版，第345页。

制要保证生活世界在社会融合前提下的完整性，资本主义要以生活世界技术化(technicalization of lifeworld)为代价保证经济系统的自主性。资本主义既不能完全抛弃民主制，又不能与真正的民主制共存，其结果就产生了两种要求相妥协的形式：大众民主。

大众民主，哈贝马斯不是把它理解为民主范围的扩大，即普选权适用范围的扩大，而是民主性质的变化。对民主历来有两种观点：一是从生活世界的内在角度，把民主理解为公共意志的表现，这是启蒙运动的政治自由主义的民主观。另一种是从外在角度，把民主理解为公民通过选票介入政治生活的经验过程，民主是选民通过最后表决权对领导人和政治制度的认可，熊彼特(Joseph A. Schumpeter)把它看成消极的选举民主制。两者的区别在于对社会共识的不同理解。从规范合理性出发，“社会共识被视为政治意志形成链条的第一环和合法性的基础”。从经验角度来理解，“同一个共识可以看作被操纵的合法化结果，是产生大众忠诚的最后一环”。[①]大众民主重视的是民主制度产生大众忠诚这一功能，重视的是民主制的合法化的工具价值，而不是民主制的合法性的规范基础。大众民主通过有选择地提供公共讨论的课题，避开合法性敏感区域，并通过福利政策有目的地塑造群众的信任，在维持民主制形式基础上达到对公共领域的有效操纵，既满足了政治合法化要求，又排除了政治公共领域对政治系统的影响。晚期资本主义社会的大众民主具有两面性，它既不像马克思主义批判的那样是单纯的意识形态，但也不是公共意志形成的合理形式。这一两面性是现代政治秩序的合法性要求在资本主义条件下的变形和扭曲。政治秩序合法性是生活世界

---

① 哈贝马斯：《交往行为理论》第2卷，波士顿，培根出版社1987年英文版，第346页。

合理化的内在要求，因为现代政治权威不能从传统宗教和形而上学寻找合理的辩护，它只能转向寻求自由个人的支持。但是，政治系统对公共领域的有效控制又阻碍了生活世界合理要求对政治系统的影响，这一两面性体现在选民角色意识中。在资本主义社会，选举是受限制的，选民只有在大选中才承担积极的角色，大部分时间只能充当消极的观众。真正的民主是以公民参与为前提的，但在资本主义的政治秩序安排中，这一要求被排除了。

如果以系统和生活世界之间，即形式地组织起来的经济和政治系统为一方，以私人和公共的交往领域为另一方之间的交换来理解福利国家，福利国家是经济系统的功能要求和政治系统的合法化要求之间复杂关系的结果。国家干预虽然改变了私人资本经营的边界条件，但并没有取消私人资本的存在前提，因此，市场经济必然使处于不利地位的人群受到伤害，同时经济决策合理性的稀缺也使系统融合处于危机之中，这是福利国家方案产生的外在条件。而且，由于资本主义自由竞争意识形态的破产，使得合法性要求集中在经济系统调节者的国家身上，而资本主义党派竞争制度使得每个党派要想得到群众的支持，都必须承担缓解社会副作用的任务。通过行政化手段弥补经济系统造成的个人负担是缓解资本主义合法性亏空的主要手段。“社会福利是民主国家的政治内容。”①但是，哈贝马斯认为这一方案是有局限性的。

首先，作为系统融合的手段，它承担着调节供给和需求平衡的任务。在履行这一功能时，它面临着财政支出上零和游戏(zero-sum game)的困境。国家并不创造价值，它只能在有限价值

① 哈贝马斯:《交往行为理论》第 2 卷，波士顿，培根出版社 1987 年英文版，第 345 页。

中进行分割。它既要以福利支出保持必要的社会需求，又要加强基础建设，改善投资环境创造供给。哈贝马斯认为，这一"困境在于，社会福利国家既要制服按资本主义形式组织起来的就业系统对生活世界产生的负面效应，又要制服驾驭资本积累的经济增长过程中功能失调的副作用，完成这一任务又不能触动经济生活的组织形式、结构和驱动机制"。①这样必然使福利国家陷入捉襟见肘的被动局面。

其次，福利国家通过行政化的手段对财富进行再分配，必然扩大权力调节和作用范围，使得生活世界越来越受权力媒体的支配，产生了新的异化形式，这种异化不是劳动异化，而是权力导致的异化，这一异化比起劳动异化更具有普遍性和危害性。福利国家是政治合法化要求和资本积累的系统要求之间相互妥协的产物，它改变了早期资本主义社会系统和国家相互交换的结构模式，使生活世界越来越受到系统合理性的控制，从而使生活世界殖民化。系统和生活世界之间的交换关系完全围绕着雇员、消费者、消极公民和受官僚机构庇护的保护人(client)四重角色运转。这就把生活世界限制在系统可以驾驭的范围内，使之成为系统自我维持的环境。哈贝马斯认为，马克思没有看到这一生活世界边缘化导致的异化："在价值理论中，马克思仅仅关注劳动和工资间的交换，发现的只是社会劳动领域的物化症状。在他面前，他只看到历史的特定的异化类型，即恩格斯在《英国工人阶级状况》所描述的类型。……这一概念没有区分传统生活方式的解体和后传统生活世界的毁灭。也没有区分与生活世界物质再生产相关的贫困化和生活世界符号再生产的紊乱——用韦伯的话说，没有区分内部问题和外部问题"。②无产阶级生活贫困化

①② 哈贝马斯:《交往行为理论》第2卷，波士顿，培根出版社1987年英文版，第347—348、349页。

是由经济系统导致的，生活世界贫困化不是由经济系统直接引发，它是生活世界行政化，即权力媒体对生活世界不合理干预的结果。劳动异化在资本主义社会并未消失，但与官僚主义化导致的异化相比，它不再具有直接的政治冲击力。

哈贝马斯对晚期资本主义社会的批判，一方面想重新解释战后资本主义稳定化的原因；另一方面想证明晚期资本主义并非完全摆脱危机，成为铁板一块密不透风的铁笼子。在《晚期资本主义合法性危机》中，他提出，传统的资本主义经济危机可以通过国家干预得到避免和缓和，但是潜在于资本主义经济结构中的冲突会转化为合理性危机(rationality crisis)，即输出危机，国家政策不能有效地保证经济增长，而合理性危机又会导致合法化危机(legitimation crisis)，即输入危机，政府无法得到群众的信任和支持。最后，资本主义为了加强其合法化能力，不断地加强对生活世界的控制，削弱了公民的信心和创造性，导致人的心理动机的退化，产生动机危机(motivation crisis)。这一对资本主义危机的系统分析，在学术界产生了很大影响。但是，哈贝马斯后来又根据系统与生活世界两层次的理论框架，作了进一步的发挥。

在《事实性和有效性》中，哈贝马斯区分了系统调节危机与政治公共领域的危机。他把输出危机称为调节危机，把输入危机称为合法性危机。在当代资本主义社会，国家作为行政系统面临着“调节的三难困境”(regulatory trilemma)，一个政治系统的调节功能在以下情况下就会受到威胁：当它的指令不被执行；当它走向无政府状态(政出多头)；当它越出了法律的界限，瓦解了政治系统合法性的基础。而合法性问题面临着两难困境(legitimatory dilemma)：政治系统决策源于行政系统独立动作，即政治的专家主义化；或政治决策受商业化利益操纵，即政治的金钱化，就会产生政治合法性的缺失。因为它们都切断了政治同生活

世界民主意志力量的联系，使政治成为不受调节的自主领域。

哈贝马斯说："我特别感兴趣的是，系统平衡在经济和国家中产生的病态被移植到生活世界之中，并干扰符号再生产所产生的病态。"①"资本主义社会合理化模式特征是以认知一工具理性牺牲实践合理性为代价确立自身，因而交往关系物化了。"②但是，这种物化不能按照意识哲学解释为个人同劳动对象实践关系的物化和行为者同自我内在关系的物化，而是生活世界的物化。它是以现代社会结构生活世界和系统的分化为前提的，同时又是生活世界和系统平衡关系扭曲的结果。在当代资本主义社会中，这种物化表现为社会融合危机。

生活世界的异化源于系统对生活世界的侵蚀，它与启蒙理想的片面性有关。启蒙思想家没有澄清知识合理化和社会合理化的关系。他们相信，知识的启蒙理想会自发产生社会合理化的力量，它通过把专业化知识译回到日常生活世界中，成为行为者合理行动的力量。但是，知识合理化同生活世界合理化之间的关系是复杂的。如果专业化知识瓦解了准自然方式延续的生活方式，又没有在新的知识合理性基础上建立新的社会融合力量，它就威胁到社会融合。当代资本主义社会正是这样。专业文化受客观意识支配，把自己的研究对象物化为可通过方法论加以控制的客观对象。这种物化意识阻碍了专家文化同日常交往的正常反馈关系，日常生活被文化抛弃了，生活世界不能靠文化合理性力量来实现社会融合，就出现了生活世界殖民化的内在条件。而受政治系统支撑的经济系统为了自身的生存和发展，不断地与政治系统结合起来，成为超级复杂的联合体，它不

---

① 哈贝马斯:《证明和应用》，剑桥，政治出版社 1993 年英文版，第 148 页。

② 哈贝马斯:《交往行为理论》第 2 卷，波士顿，培根出版社 1987 年英文版，第 263 页。

断把自己的边界扩大到原来属于生活世界自我调节的领域，这就出现了生活世界殖民化的外部条件。现代福利资本主义国家虽然缓和了社会劳动领域的阶级冲突，却使政治决策过程非民主化，从而为生活世界的行政干预提供了可能性。因此，生活世界殖民化是生活世界自我调节能力弱化和系统合理性强化的结果。

所谓殖民化是指异于某一领域的机制控制了本该由这一领域本身机制调节的再生产过程，就像一个民族受到异族控制一样，在这里表现为："自主亚系统的命令强制性地进入生活世界——就像殖民统治者进入原始部落一样……"。[①]"生活世界殖民化"(colonization of lifeworld)指非语言媒体控制的经济和国家亚系统干扰生活世界符号再生产所产生的消极影响。哈贝马斯认为这一现象不能抽象地理解为社会合理化的必然结果，它是由晚期资本主义系统和生活世界的关系结构决定的，资本主义生活世界和系统的关系必然导致生活世界的媒体化(mediatization of lifeworld)，而这种媒体化在晚期资本主义社会必然导致生活世界的殖民化。生活世界合理化和生活世界殖民化之间不是必然的因果关系，而是历史的因果关系。

在现代社会，传统的生活方式已经解体，生活世界的结构因素已高度分化。系统的融合机制已独立于生活世界的理解过程，具有相对自主性。这是生活世界殖民化产生的必要前提。

生活世界和系统的交换通过个人角色来调节，在职业组织结构中作为雇员，在私人家庭中作为单纯的消费者，在官僚政府机构中作为受庇护者，在合法化过程中作为消极的公民。

劳动者和选民的动员是以社会报酬(金钱与时间)作为机

---

① 哈贝马斯：《交往行为理论》第2卷，波士顿，培根出版社1987年英文版，第355页。

制，劳动者和选民的行为取向根据相应的利益而不是价值和规范调节。

在福利国家中，社会补偿的实物和货币通过消费者私人角色和官僚机构庇护者的角色流入生活世界，相应的行为者就从生产者生活世界和政治参与者的公共世界中退出。行为者的生活世界完全受系统控制和操纵。

只有到了最后一个阶段才出现生活世界殖民化。它表现为私人生活和公共生活日益陷入密集的法律调节网络之中。如果说在早期资本主义社会，系统对生活世界的干预主要通过金钱实现，现代社会则主要通过法律。生活世界殖民化可以解释为成文法管辖权的扩张。哈贝马斯把法制化(juridification)作为划分目的工具合理性调节的形式化组织领域同日常实践自我调节行为领域的界限，法律调节领域的扩大意味着生活世界的萎缩。哈贝马斯认为，欧洲历史上有四次立法活动，它们分别建立了资本主义的私法秩序、君主立宪制的政治秩序和民主宪法制度，这三次立法活动促进了生活世界和系统的分化，提高了生活世界对国家系统的控制力。这种法制化是自由的保障。但最近一次立法活动，即福利国家立法却具有非常矛盾的性质。福利国家沿续了宪法民主国家保障自由的法制传统，以法律驾驭经济系统，正如以前的法制是以法律驾驭行政系统一样。民主福利国家可以理解为以前由经济系统支配的社会权力关系以法律的形式制度化。以前由雇主无限制权力支配的劳动领域受到法律的调节，以前由法律调节的行为领域中建立阶级妥协的权力平衡关系。哈贝马斯认为，以法律来调节经济领域的权力关系和政治领域的权力关系，不论对立法者还是对受益者来说，主观上都是为了保障自由。但是法律绝不是完全无害的透明中介，它在保障自由的同时也取消了自由。哈贝马斯称之为保障自由和取消自由的模棱两可性(ambivalence of guaranteeing freedom and taking it away)。

在福利资本主义国家，这种法律在保护自由意义上的模棱两可性更加明显。通过法律赋予官僚机制和准政府机构以权力来实施福利方案，这种形式同公民的自我管理和独立性理想相矛盾。福利国家扩大了官僚机构庇护者的范围，使越来越多的私人生活受到权力系统控制。"福利国家越是超越置身于劳动领域的阶级冲突，并把受庇护者的关系网络扩大到私人生活领域，法制化的病态副作用就越强烈，它使得生活世界核心领域官僚化和金钱化。"①这类法制化矛盾在于，主观上是为保护自由，客观上却促使了生活世界的解体，瓦解了人类自由的基础。生活的交往关系脱离相互理解的共识，转向了金钱和权力。福利国家的危机是社会融合危机。

哈贝马斯强调，资本主义社会现代化过程中生活世界和系统联系的中介是法律，而资本主义法制化日益脱离生活世界的背景，向抽象的合理性方向发展，这种法制化不是社会融合的法律机制，而是权力和金钱对生活世界控制的机制，这种法制化同现代性的自由理想背道而驰。任何法制化都有三个环节：立法、司法和守法。资本主义的法制化正是在立法的源头截断了法律同生活世界的联系，使得制度的合法性仅仅局限于司法程序的合法性和公民的守法要求。因此，生活世界殖民化是通过法律媒体化实现的。"内在殖民化的主题说明，经济与国家亚系统随着资本主义的发展，越来越复杂，越来越渗透到生活世界符号再生产之中。"②进入到生活世界文化再生产、社会融合和个体化领域，资本主义现代化不能兑现启蒙运动的自由理想。如果这样来理解，霍克海默和阿道尔诺所说的启蒙辩证法——自由和奴役的交织，获得了具体的历史内容，它是现代性资本主义模式的内

①② 哈贝马斯：《交往行为理论》第2卷，波士顿，培根出版社1987年英文版，第364、367页。

在悖论,不是现代性本身铁的逻辑。

第二节 传统政治乌托邦的幻灭

18世纪是现代性意识的诞生期,西方文化中形成了新的历史意识,它把自己的时代视为过渡时期,既是历史传统的继续,又是社会生活新的创新。"时代精神从两种相反的,但也相互渗透和彼此相需的思想运动中获得推动力,或者说时代精神因历史思想和乌托邦思想两者的撞击而迸出火花。"①在现实历史条件中,现代人似乎找到了超越过去,直赴未来的力量。这种特殊的乌托邦构成现代各种解放理想的信念基础。自19世纪开始,社会乌托邦都希望通过科学、技术和计划合理地控制自然、造福人类。但是今天这种希望失落了,科学技术不仅是生产力,也是破坏力,计划能力不仅是社会合理化的能力,也是社会的干扰力。人们越来越对理性能否提供改造自然、造福人类的能力表示怀疑。这种对现代性和理性的自我怀疑,在哲学上表现为各种理性和哲学终结论。"现代曾经从中获得自我意识和自己乌托邦期待的那些增强影响力的力量,事实上却使自主性变成依附性,使解放变成压迫,使合理性变成非理性。"②德里达通过主体性乌托邦的批判认为,只有通过无目标的鼓动,只有不断地消解和重写人类文明的文本才能摆脱西方逻各斯中心主义的单调乏味。福柯认为人类只能承受永恒轮回的权力支配,无法主宰自己的命运,最多只能在权力的微观领域用自己的力量掀起一点浪花,权力的洪流又会使它消逝得无影无踪。从这种哲学出发,一种审美化的无政府主义政治态度出现了,它挑战的是通过理性形成人类共识达到历史自觉创造这一人

①② 哈贝马斯:《新的模糊性》,剑桥,政治出版社1992年英文版,第49、51页。

道主义的政治理想，倡导的是与共识政治学相反的差异政治学。

社会功能主义从另一方面对人道主义进行挑战。卢曼认为，在高度分化的现代社会，一种理性的政治学已经过时。在同哈贝马斯的争论中，他说："哈贝马斯认为，主体正如先于他的互主体性一样，首先是一种理解可验证的基本原理的潜能。在他看来，人的主体性就在于能够说明主体间交往的合理根据，或者能够使自己适应这样的根据，或者使自己适应别人驳斥自己的根据。但是这样，他就只把握了主体的一个远为根深蒂固的概念的衍生方面。而在我看来，这是一个受历史条件制约的、早就过时的方面"。[①]在卢曼看来，使得共识政治学过时的是现代社会结构转型："如果把'现代社会的'结构转变勘定为不断增长的分化，那么，世俗化就是现代社会所达到的分化性更高程度的结果"。[②]在这一社会中，共识的达成受到了阻碍。随着系统复杂性的增长，系统本身获得了前所未有的自主性和独立性，这使系统本身的决策脱离了道德和政治规范的束缚，系统本身的决策取代了公共意志成为合法化力量的源泉。由于社会的复杂性和环境的多变性，历史的统一性不仅不能还原到个人自由意志，而且也不受集体的意志主宰。"任何事情都可能发生，而我几乎什么也改变不了。"这是卢曼对现代性的基本感受。卢曼对民主制的批判可以概括为社会复杂性和民主的冲突，它表现在五个方面：

(1) 复杂社会不能再靠规范结构来维系和保持整合。系统整合已取代从生活世界观点来理解的社会整合。

---

① 转引自哈贝马斯:《晚期资本主义合法化危机》，波士顿，培根出版社 1975 年英文版，第 130 页。

② 卢曼:《宗教的功能》，转引自刘小枫:《现代性社会理论绪论》，第 500 页。

（2）与这种复杂性相适应的是，人类对自身和自己生存环境的理解还停留在古老欧洲的水平，人们需要学会忍受不确定的充满偶然性的世界，并把它作为一切行为取向的基础。目的合理行为是唯一适合这一世界的态度。

（3）高度复杂社会的再生产依赖于专业化的驾驭系统，首先是政治亚系统的能力，政治亚系统具有超越生活世界的权力。

（4）由于政治亚系统的自主性，政治的职能不能根据个人的自由来评价，"政治系统必须通过不再用古老的欧洲观念来理解的意识情境中的结构选择来确认自身"。这种选择的非情境化，卢曼称之为"非人道主义化"。卢曼认为，现代政治决策同个人的关系，"它'否定'多于'肯定'，而且决策过程进行的越合理，对其他可能性的检验越是全面，它的否定率就越高。要求人人参与决策过程，只会导致失败。任何一个这样理解民主的人，事实上都不得不得出结论：它与合理性是不相容的"。[①]

（5）随着系统复杂性的增加，我们已告别了生活世界和系统平衡的现代世界，正向后现代社会转变，传统政治学的一整套语义系统都必须改变。现代性和欧洲人道主义，正如盖伦(Arnold Gehlen)所说的那样已经被现代社会冻结，它成为似乎是遥远过去时代的恐龙。

社会功能主义虽然主观上未必意识到，实际上它鼓吹的是行政系统合理性至上的极权主义政治，或者说是一种新权威主义。哈贝马斯认为，在现代复杂的社会中，能否在理性和启蒙理想的基础上找到社会同一性的形式，不仅是个理论问题，也是个实践问题："我们应该合乎情理地希望，通过彼此发生社会关系

① 转引自哈贝马斯：《晚期资本主义合法化危机》，波士顿，培根出版社 1975 年英文版，第 132—133 页。

的个人的智力去形成社会的同一性，还是应该为了现实的或想象的复杂性问题而牺牲社会同一性？”①哈贝马斯认为，这归根到底是个信念问题，只有对理性的偏爱才能给我们以力量。但是，“只有在已经适应了的、共有的交往生活方式的范围内提出各种选择方案时，才可能证明是正当的”。②交往行为理论不仅想为理性重新奠定基础，而且也想为新的政治乌托邦提供基础。

哈贝马斯认为，自己几十年一直关心的一个问题是公共舆论结构的改变和激进民主制的政治前景。他的理论的终极关怀是为人们民主地主宰自己的生活这一现代性理想提供规范基础。他说：“1977 年我写这本书（指《交往行为理论》）的真正动机是想清理物化批判、合理化批判是如何被重建的，这种重建为福利社会妥协的崩溃、为新运动中成长起来的潜在批判提供了理论解释，并且它不放弃现代性计划，不屈从于后现代主义或反现代主义，不屈从于‘强硬’的新保守主义或‘狂热’的青年保守主义。”③不论是后现代主义鼓吹的反独裁的审美化政治，还是新保守主义鼓吹的新集权主义，都是第二次世界大战后形成的福利国家崩溃的反应。社会民主主义福利国家是最后一个政治乌托邦，它的失败使得政治现代性的地平线正在模糊。哈贝马斯想在这一政治现代性的废墟中拯救民主的政治理想。

哈贝马斯认为，传统政治现代性乌托邦的根本局限性在于，它们都建立在对资本主义抽象劳动的批判基础上，解放的乌托邦凝结为劳动者自我解放这一理想。“从马克思到马克斯·韦伯，社会经典作家们在这一点上是一致的，即认为市民社会的特

---

①② 哈贝马斯：《晚期资本主义合法化危机》，波士顿，培根出版社 1975 年英文版，第 142 页。

③ 哈贝马斯：《现代性的地平线：哈贝马斯访谈录》，上海人民出版社 1997 年版，第 56 页。

征是抽象劳动，是一种通过市场调节的、资本主义地利用和按照企业组织的获利劳动类型。”①相应的，社会解放就是把劳动从这种抽象劳动中解放出来，形成自由平等的劳动组织形式和生活方式。黑格尔把社会分工作为劳动抽象化的根源，并把伦理化的国家作为扬弃社会现代性分裂的途径。马克思把市民社会的劳动形式理解为异化劳动，要求取消私有制和资本主义经济结构，使劳动者从经济系统的要求中解放出来，形成自由劳动组成的联合体。哈贝马斯认为：“劳动乌托邦已失去了自身的说服力。而这不是因为生产力已不再是无害的，或者也不是因为废除了生产资料私有制本身(per se)并不能形成劳动者的自我管理。首要的是，这种乌托邦已失去现实的立足点：即抽象劳动具有的形成结构和塑造社会的力量。”②现代社会已形成了经济和国家两大形式地组织起来的行为系统，它们已成为保障现代物质生活的基本条件。市场经济和法制国家已成为现代化的基本制度。忽视系统的独立性和韧性，必然失去政治解放的乌托邦同现代生活条件契合的可能性。哈贝马斯认为只有充分认识资本主义“社会合理化的悖论”(paradoxes of societal rationalization)才能把握现代政治面临的困境。

资本主义社会合理化的悖论在于，只有生活世界合理化成熟后，金钱和权力媒体才能以法律的形式在生活世界中得到制度化。市场经济和现代法制国家摧毁了古老欧洲社会传统的生活方式，就此而言，系统同生活世界的分离是社会的解放，然而，经济和国家两个相互依赖的亚系统的内在动力又驱使它反作用于使它们成为可能的现代社会合理的生活形式，当达到一定程度时，金钱化和官僚化就会渗透到生活世界的各个要素之中。哈贝马斯认为，由媒体控制的系统整合机制在蚕食功能上依赖于相互理解

---

①② 哈贝马斯：《新的模糊性》，剑桥，政治出版社1992年英文版，第52、53页。

的行为领域,不能不产生病态的副作用。社会福利国家看到了这一点,它试图维持生活世界和系统的平衡。福利国家的改革可以看成以生活世界的名义对资本主义经济系统的独立性、复杂性和经济力量垄断结构的反抗。但这种改革是自上而下实施的,国家唯一可以动用的资源是国家行政权力,唯一可用的手段是诉诸权力对资源和财富进行重新分配,其结果是新政治异化代替早期资本主义的经济异化。福利国家放弃了劳动者自我解放的理想,转向诉诸代表政治理性的政府,生活世界还是给抛弃了。哈贝马斯认为,福利国家是劳动解放乌托邦的变体,它把自由的劳动权转化为社会财富的享受权,把生产领域平等的道德要求转化为平等分配的要求,这些都没有超越劳动乌托邦的局限性。

当代政治上的新自由主义和新保守主义之争都陷入了理论上的盲区。它们把政治现代性问题狭隘地理解为政府和市场的权力之争。新自由主义认为,社会危机的原因是自由放任的市场导致了社会矛盾的激化;新保守主义认为,危机在于国家干预干扰了经济的自发秩序。相应的治疗方案是政府的计划取代市场的自发调节,或经济的调节功能回到市场。两者都把生活世界作为微不足道的消极角色。哈贝马斯认为,福利国家方案虽然有局限性,但不失为最后一个乌托邦理想。问题是"一种依然还从劳动社会乌托邦中汲取营养的福利国家纲领,正失去规划一种集体上较为美好和较少危险的未来可能生活的力量"。[①]这一方案正受到两方面的怀疑:一个干预主义国家有没有足够的力量和能力约束资本主义的自发发展。进入70年代后,西方经济陷入长期滞胀局面,使人们对这点产生怀疑:一个运用政治力量来调节社会阶级关系的方案是不是达到促进和保证人的尊严、价值和自由这一目标的正确方法。后一方面涉及到运用官僚主义手

① 哈贝马斯:《新的模糊性》,剑桥,政治出版社1992年英文版,第54页。

段创造新的生活方式的可能性问题。这一点不仅受到新保守主义的怀疑,也受到60年代后期出现的各种新的社会抗议运动的批判。哈贝马斯认为,福利国家是在维护现有资本主义体制的前提下进行改革的,没有触及财产关系的基本结构,不仅不能从根本上实现经济的系统整合,而且也不能实现社会的整合。"因为以往再分配本质上限于从属地位的就业者集团内部的水平方向变动,而对于特殊的阶级的财产结构,尤其是生产资料所有权的分配几乎没有触及。"①应该说哈贝马斯在这里揭示了社会民主主义改良的局限性,指出了所有制结构决定着财产结构和阶级结构。但他同韦伯一样并不相信所有制变革是社会变革的关键,相反他把权力媒体的批判作为对福利国家反思的重点,从而堵塞了他通向马克思主义的道路。他认为,对福利国家的各种反抗理论正确地看到,国家权力并非中性的完全无害的媒体。过去人们相信,社会福利国家方案可以约束经济的自发力量,可以使处于社会边缘地位的劳动者的生活世界避免遭受危机困扰的经济系统后果的影响,相信政府权力是一种既无害又不可缺少的力量源泉。但是它的结果是令人失望的。"使福利国家得以实施的法律行政手段绝非被动的、仿佛没有特质的媒体(propertiless medium)。宁可说与这些纲领连在一起的是一种使各种因素孤立化、规范化和监督的实践。"②这种微观的权力渗透到社会的每一个毛细孔中,组成一个复杂而多维的网络。正如福柯所揭示的,现代社会已陷入知识—权力联合体形成的监禁海洋中。哈贝马斯说:"规章化的、被控制的、被操纵的和被分解的生活世界的这些变形,确实比物质性的剥削和贫困化这些明显的形式要细微,但是转移到精神上和肉体上并内化了的社会冲突并不因而

---

①② 哈贝马斯:《新的模糊性》,剑桥,政治出版社1992年英文版,第57、58—59页。

就具有较少的危害。总之，福利国家方案本身包含着目标和方法的矛盾。”①国家干预和财富的再分配最终导致生活世界的官僚化(bureaucratization)和行政化(adminstration)。

福利国家的困境引起新保守主义的反击。“新保守主义不惜一切代价坚持经济现代化和社会现代化的资本主义模式。”②新保守主义有三个特征：(1)反凯恩斯主义，要求由需求管理政策转向促进供给政策，改善投资条件，提高市场调节的份额，减少国家干预，促进经济繁荣。总之，是以效率作为政策的目标取向，放弃福利国家方案的公平要求。(2)减轻政治系统的负荷。它认为福利国家使政府承担了过多的社会责任，导致公民的要求恶性膨胀，增加了社会对政府的不满，这样使得政治的合法化费用太高。为了减少政府负荷，要放弃政府的社会调节职能，把社会调节的责任让与各种职业和社会集团，这样社会调节的决策权就进入了灰色地带，从而逃避社会对政府的指责。(3)文化上反理智主义。它谴责知识分子是战后社会不稳定的根源，因为激进的知识分子的幻想鼓动各种不安分的思想，释放出精神上的恶魔，知识分子鼓吹的自由、平等和自我实现理想动摇了资本主义经济系统的利益动机，干扰了经济系统有效的系统整合。实际上新保守主义者是要抛弃文化现代性的理想，让经济系统可以不受干扰地起作用。为了抵制现代性的理想，他们求助平庸而又过时的传统文化作为社会整合的力量，父权主义道德和宗教权威是新保守主义乐于宣扬的文化。

新保守主义的方案比起福利国家方案更狭隘、片面。首先，金钱同权力一样不是无害的中立媒体，正如马克思对商品和金钱拜物教的批判一样，金钱一旦成为交往的普遍媒体，就会导致生活世界的金钱化(monetarization)。其次，福利本身已成为党

① 哈贝马斯：《新的模糊性》，剑桥，政治出版社1992年英文版，第59页。

② 哈贝马斯：《交往行为理论》第1卷，波士顿，培根出版社1984年版，第7页。

派竞争条件下政治合法性的内容。任何党派，包括保守党在内都不可能甘冒失去选民的危险，取消福利制度。最后，生活世界的合理化使得新保守主义重整传统权威变得不可能。不论是新保守主义者还是福利国家主义者都没有意识到现代生活危机的实质，不论是市场还是国家都只是与生活世界相分离的系统，它们都无力实现社会整合和建立新的社会同一性。问题不在于国家与市场在功能上的分化和相对重要性，而在于找到生活世界和系统之间的合理界限。这是哈贝马斯重建政治乌托邦的出发点。

哈贝马斯认为，社会福利国家正确地提出了对经济系统进行社会约束的任务，并通过国家干预和社会福利调节市场内的经济关系和市场外的社会关系，但是它同新保守主义的经济自由主义方案一样都是借助只取守势的时代精神在运转，它运用的工具是传统的政治权力。"如若社会福利国家方案不是简单定稿或毁掉，而是要在更高反思层次上得以继续，也可能转入攻势。"[①]要想积极地克服社会福利国家的困境，就不能回到传统的生产者自主联合的乌托邦，也不应满足于仅仅通过充分就业或为全体居民提供最低的收入来使人摆脱市场强加的厄运。社会福利国家是革命的，但仍不够革命，它没有提出对权力进行社会控制的任务："如果限制和间接调节也应该针对国家管理部门的固有动力机制，就必须从另外的地方寻找反思和调节的力量，更确切地说，必须在以自主的、自我组织的公众为一方，和以金钱与行政权力调节的行为领域为另一方这两者完全改变的关系中寻求"。[②]社会同一性问题在传统社会理论中意味着寻找一个把社会总体作为反思对象的理性主体，这一主体在黑格尔看来是伦理化的国家，在马克思主义看来是具有革命意识的无产阶级，新自由主义认为这一主体是被赋予了社会管理权力的国家。

---

①② 哈贝马斯：《新的模糊性》，剑桥，政治出版社 1992 年英文版，第 64 页。

这些观念都没有找到现代性政治理想实现的真正基础。哈贝马斯认为，“一旦国家从作为诸媒体驾驭系统之一分化出来，它就不再能作为核心的控制权威，并以它的能力把社会组织起来”。[1]权威的世俗化意味着权力的分化，社会不再能找到一个权力的中心，一个社会总体性的反思主体。但也不意味着社会已经分崩离析，成为无数的碎片飘浮在空中。

在现代社会，只有一般的公共领域仍指向总体的社会，公共领域是人的观念和意志的形成领域，它虽然是高度分散的，但它仍同社会成员的公共意志相联系，只有在这里才能找到驯服国家权力的力量。哈贝马斯对公共领域的理解是结构论的，不是实体论的，公共领域不像传统的宗教，也不像国家，它不是有形的机构，而是无数个人相互争辩的场所，在这里人们通过辩论维护自己的观点或接受别人的观点。换言之，它是无数交往行为形成的离散状态的网络。哈贝马斯的现代性政治乌托邦以公共领域作为理论的枢纽。

早在60年代，哈贝马斯就把公共领域结构的变化作为资本主义现代性诊断的核心问题，把它作为介于个人与国家之间的中介领域，一个发达的公共领域或公共舆论是维护个人自由的屏障。交往行为理论为澄清公共领域的结构提供了新的基础。公共领域同私人领域同属生活世界，如果说私人领域的自主性从属于个人社会化和自我实现的理想，公共领域的独立性则是维护集体自由的保证。公共领域的出现是以私人领域为前提的，两者的分化同属现代社会的成就。拥有理性能力的个人是公共领域的哲学前提，这一前提只有在自由资本主义社会的生活世界结构中才有可能，杜克海姆把民主和个人主义作为现代性规范

① 哈贝马斯：《关于现代性的哲学演讲》，剑桥，政治出版社1987年英文版，第362页。

结构合理化的两个同等重要的方面。自由个体交往形成的公共领域是自由民主政治秩序存在的前提。用生活世界和系统社会结构二元论来说,现代性的辩证法表现为,早期资产阶级公共领域的出现,使社会生活摆脱传统宗教和王权的束缚,为自主经济系统和国家形成提供了条件,而经济系统和国家在不受控制的发展中,又瓦解了公共领域,使之受到金钱和权力的控制。

公共领域从功能上可分为科学公共领域、道德公共领域和政治公共领域。政治公共领域同作为行政管理的政治系统是有区别的,政治系统同政治公共领域的分离使政治具有双重性,前者的功能是处理政治系统内部要素的关系以及政治同经济系统的关系,后者涉及公民对政治事务的相互理解问题,哈贝马斯把两者的区别称为"驾驭问题和相互理解问题之间的区分"。①"由此我们能看到系统的不平衡和生活世界的病态,物质再生产的干扰和符号再生产的缺陷之间的差别。"②哈贝马斯认为,对政治系统合理性的评价同对政治合法性的评价是不同的。"驾驭的成就和相互理解的成就不能随意地相互取代。金钱和权力不能购买也不能排斥团结(solidarity)和意义。"③对福利国家的反思已经表明,政治不仅要驯服经济系统,而且要驯服国家本身。但是,与传统乌托邦的政治理想不同,新的政治任务不是取消经济和政治系统的分工,放弃现代生活方式。如果是这样,它只是向亚里斯多德古典政治学倒退,是一种复辟政治学,在某种意义上,这是现代西方共同体主义(communitarian)追求的目标。在后现代主义个人本位的审美无政府主义、新保守主义的权威主义和共同体主义的传统主义各种政治立场中,哈贝马斯试图找到一个不偏不倚的立场。这一立场表现在于他想在金钱、权力和

①②③ 哈贝马斯:《关于现代性的哲学演讲》,剑桥,政治出版社 1987 年英文版,第 362、363、364 页。

团结三种资源之间建立平衡，让三种资源在各自的范围内起作用。当前政治危机虽然也存在驾驭的危机，但更重要的是政治正失去社会整合力量。因此，哈贝马斯强调："团结这一种社会协调力量面对其他两种调节手段，即金钱和行政权力的强力，必须坚持自己的要求"。[1]公共领域必须起到生活世界和系统之间的防护闸作用。政治公共领域从生活世界中汲取力量，用公共领域中交往行为形成的团结这一资源形成具有自我意识、自我组织能力的集体意识，通过它来划定那些具有交往结构的生活世界与国家和经济系统之间的界限，并调节两者的关系。

现代资本主义社会存在着三种系统强加给生活世界的厄运：劳动市场通过失业给有工作能力者带来的厄运；公共权力的监督调控网络给受福利制度的受益人带来的厄运；无节制的军备竞赛给人的生命带来的厄运。这些厄运不能靠系统更好地起作用来克服，只有生活世界的合理力量也能对系统产生影响，才能克服系统对生活世界的强制。自主的公共领域是生活世界和系统之间的感受器、隔离带、防护闸、传感器，没有它，系统就会无限制地冲击生活世界，破坏社会的同一性和个人生活的完整性。在某种意义上，自主的公共领域类似于传统政治理论所说的社会总体性的反思主体，但是，这种主体实际上是通过交往形成的更高的互主体性，不是自我反思的主体，而是主体间反思的主体。

什么是自主的公共领域，哈贝马斯解释说："我称那些不是由为合法化目的形成的政治系统扶持和维持的公共领域为自主的公共领域。日常实践的微观领域自发凝聚起来的各个交往中心发展成自主的公共领域，就成了具有支撑力的高层次的互主体性，它达到一定程度就能有组织地运用以交往为媒体的生活

① 哈贝马斯：《新的模糊性》，剑桥，政治出版社 1992 年英文版，第 65 页。

世界的潜能。自我组织的形式加强了集体行动的力量”。[①]自主的公共领域既同各种亚文化群的公共领域相区别，又与各种正规的党派和组织不同，它是通过各种亚文化群联合形成的，但这种联合基于对相同问题的关心，而不是组织上的统一性，因此哈贝马斯把它称为互主体性，而不是大主体。这种公共领域既不像各种亚文化群只关心共同体本身的问题，也不像各种政治组织受组织的要求制约。自主的公共领域虽然不像传统宗教和国家那样具有直接干预生活的能力，但对系统具有间接控制的能力。

哈贝马斯的政治乌托邦归根到底是一种从生活世界出发的民主制理想。自主的公共领域只能从合理化的生活世界资源中得到自己的力量，从科学和哲学中获得理解世界和自我的潜能，从普遍主义法律和道德观念中获得规范证明的潜能，从审美现代性中获得更加丰富的生活经验和理想。所以，哈贝马斯说：“今天的社会运动带有文化革命的特征不是偶然的”。[②]第二次世界大战后西方各种社会抗议运动不同于经典的劳工运动，它追求的是后物质的价值，不再把经济和政治平等作为核心，而是追求完美的集体同一性，虽然这些运动还没有形成真正的公共领域，但它们大多吸收了现代性的规范内容——可错论、普遍主义和主观性。现代民主的宪法国家体现了现代性的政治理想，但这一理想只有通过交往理论才能澄清自己的规范基础。因此，哈贝马斯把民主制政治话语的重建作为他的现代性理论的实践归宿。

第三节　民主制的政治话语

哈贝马斯认为，晚期资本主义近 20 年来的社会冲突不是围

---

①② 哈贝马斯：《关于现代性的哲学演讲》，剑桥，政治出版社 1987 年英文版，第 364、365 页。

绕着社会物质财富的分配问题，冲突不是在物质再生产领域产生的，因而不能通过福利国家方案来治愈。新的冲突是在文化再生产、社会融合和社会化的生活世界领域产生的，它涉及的是生活形式的语法，不是经济和国家系统的驾驭问题，这一冲突的实质是金钱和权力媒体侵蚀了生活世界的独立性和自主性。

对福利国家的反思意味着同劳动乌托邦告别，不论是传统劳动者自我解放的乌托邦，还是诉诸社会财富再分配实现社会正义的乌托邦。他认为工人阶级在新的历史条件下不再是自明的解放主体，“从前劳动社会的乌托邦是依死劳动和活劳动的对照，依自我活动的观念定向的。这样做时，它自然把工业劳动者亚文化群假定为团结的唯一源泉。它必须假定工厂中的协作关系甚至会加强劳动者亚文化群自发产生的团结。但是，这种亚文化群在当前时期已在很大程度上瓦解了，它们缔造的团结力量能否在劳动场合得以新生，是相当可疑的”。[1]生产的自动化和智能化，使传统的体力劳动者在生产中的地位下降；通过福利国家的阶级妥协政策，工人阶级的地位和生活条件有了很大改善，使得阶级矛盾正在缓和；最主要的是现代生产已使劳动者在工作场所上分散化，不再具备传统劳工运动的便利条件。这些都动摇了无产阶级解放乌托邦的现实基础。哈贝马斯认为：“乌托邦的重点正从劳动概念转向交往概念。”[2]劳动乌托邦的终结不应理解为人类生活中乌托邦维度的完全消失，它只意味着乌托邦形式的改变。乌托邦不再把自己的希望寄托在某一群人身上，也不把乌托邦看作具体的社会形态，“交往乌托邦的内蕴正浓缩为一种不可损害的主体间性的形式方面”。[3]而民主制正是体现这种高度抽象的理想主体间性形式。

---

①②③ 哈贝马斯：《新的模糊性》，剑桥，政治出版社 1992 年英文版，第 57、68、69 页。

哈贝马斯政治理论话语的核心问题是，如何使政治决策从属于公民的共同意志的约束，又不使其失去对公共行为的普遍约束力。这个问题用政治学术语说就是如何调和自然法理论和制度论两种观点：政治是对公民权利的保护和政治是政府行使对社会统一管理的活动之间的冲突。1992年，哈贝马斯出版了《事实性和有效性》一书，试图重建法制国家的理论，为他的激进民主制政治理论奠定基础。

激进民主方案始于卢梭，其基本思想是要使社会从属于公民集体意志。哈贝马斯同这一激进民主传统保持联系，但是这方案本身不能无条件地移植到现代社会，因此需要在新的历史条件下加以改进。现代法制国家是以法律作为权力的媒体，它的合法性问题归根到底是法律的基础问题。在这里，哈贝马斯既抛弃了传统政治学总体论的前提，又反对以韦伯为代表的法律实证主义对合法性的解释。总体论把社会看作超个人的宏观主体，理性通过这一主体的自我反思、自我影响、自我调节以达到社会和历史的和谐发展。当卢梭把公共意志理解为实体性的意志，并把它作为具有组织力和影响力的统一意志时，也陷入了这种总体论。但哈贝马斯对总体论的批判主要针对马克思以劳动者自我组织作为社会理性主体的总体论和社会民主主义以政府机构作为社会理性代表的总体论。哈贝马斯强调，不论是生产组织还是政府机构都不能作为社会理性的代表，现代社会是高度分化的，社会分化为形形色色的交往共同体，法制国家的合法性资源是由无数个亚文化群通过公共领域交往形成的公共意志。激进的民主必须学会理智的自我克制的艺术，把社会生活的民主控制理想同高度分化和复杂的社会条件结合起来，不把自己的意志作为社会理性的代表强加给社会。以韦伯为代表的法律实证主义超越了总体论的偏见，它强调以形式合理性为基础的实证法是合理性的基础，法律的合法性源于法律媒体本身的合理性。

任何一个法律只要是按法律的正当程序制定的，就具有合法性，合法性不是由法律的内容决定的，而是由法律的形式和制定法律的程序决定的。法律与道德无关，与公民的利益取向无关，它是权力的中立工具。这两种观点实际上代表着法律的有效性和事实性的冲突。

事实性和有效性这对范畴可以作为解读哈贝马斯现代性理论的关键。在《交往行为理论》中，他指出，传统政治理论，不论是自然法理论、社会契约论，还是制度主义都没有解决霍布士难题：自由的公民如何结合起来共同管理社会生活，换言之，一种社会秩序如何从具有行为自主权的个人中产生，又不危害个人的权利。他认为，韦伯的法律工具主义和帕森斯的法律功能主义都没有解决这个问题。他们都把现代化理解为以法律为中介的行为系统的分化和复杂化，没有把它同时理解为生活世界规范结构的日益反思化和普遍化，没有看到民主作为生活世界组织形式所起的作用。后传统社会的规范结构是以原则指导的道德意识为特征的。反思地对待传统遗留下来的规范，对有效性进行话语证明是后传统社会道德和法律规范的合理性基础。理性不是自我意识的内在自明性，也不是外在的客观力量，它内在于以语言为媒体的交往行为之中。所谓事实性和有效性之间的张力在于有效性的理想性、虚拟性、普遍性和非情境性同交往行为在具体时空中的具体性、特殊性和现实性之间的张力。这一张力不仅体现在科学的普遍有效性同具体科学命题的相对性中、体现在道德的普遍性同伦理的事实性中，也体现在法律作为规范的有效性和民主作为现实的决策过程的事实性中。

任何一个社会都必须弥合有效性和事实性的分离。在一个世俗化和祛魔化的时代，高度分化和复杂的社会不能靠传统的习惯法强制性地沟通两者之间的张力，生活世界和社会整合的任务转向普遍性的道德和法律。传统社会还没有区别事实性和

有效性，现实的就是合理的，合理的就是现实的，有效性没有从事实性中离析出来，成为需待检验的普遍性要求。但在现代条件下，国家履行法律的活动同立法的民主商议中对规范有效性的理性证明相联系，这样，事实性和有效性的张力就被移植到法律媒体之中。从公共领域来说，“总体现代性的道德—实践自我形象，表现在普遍主义道德意识和民主国家自由体制这两个方面”。①他从自由主义政治观出发，强调道德是政治的基础。法律必须通过公共领域的辩论使之成为共同的政治意志，如果法律没有这一基础，它就成了外在强加的法律。民主不能单纯理解为议会制的政治形式，不能以法律的表决和多数原则获得合法性，表决是公共意志转变为法律的最后一环而不是全部，政治立法的合法性依赖公民的广泛参与、民主意识的普及、信息的流通和相关论题的充分展开，这些都依赖一个充满活力的公共领域，它介入到个人权利和政治系统之中，充当个人和集体意志的桥梁。政治立法的合理性，“最终依赖政治公共领域非制度化的舆论的理智性”。②因此，实证主义法学对现代法律的解读是错误的。

哈贝马斯也同样反对自然法理论，因为自然法理论把法律秩序作为先于人类的自然理性秩序。现代性必须从其本身获得自我确证的形式，它不能借用先于现代的权威来证明自身，法律必须依赖于其内在的理性来证明其合法性，这种理性就是交往行为的理性力量。在现代社会中，法律能履行行为期待的稳定化功能，仅仅在于它保持着同交往行为的社会融合力量的内在联系。超出人与人的交往关系去寻找法律的规范基础是同后习俗化和理性化生活世界的结构不相容的。

民主制的任务归根到底是要调节个人权利和集体行为自主

①② 哈贝马斯:《事实性和有效性》，法兰克福，苏尔卡姆帕出版社 1992 年德文版，第 11、570 页。

性的关系，但是资产阶级法理学一直陷于法律是集体行为权力的客观主义理解和法律是个人自由意志表达的规范主义理解这一对立之中。资本主义现代化的模式使得法律的客观主义逐渐占得上风，法律渐渐脱离民主立法的规范要求，成为政治系统的权力媒体。哈贝马斯的民主话语理论想调和这两方面的要求。他认为，现代法律有两大原则。第一条原则是普遍化原则："只有那些受到法律影响的人作为合理的话语参与者一致同意的行为规范才是有效的"。①法律的普遍化原则基于公民的道德自律权利，法律必须体现公民的普遍利益。普遍化原则作为先于法律和道德区分的更一般原则，支配着后传统时代规范合理性的证明。第二个原则是民主原则，它基于政治共同体的行动自主性。"只有那些在理智的立法过程中满足所有按照法律联合起来的人的一致同意，并且立法过程本身是合法的法律条款才拥有合法的有效性。"②我们也可以说普遍化原则是从世界公民的立场出发的，民主原则是从具体法律共同体的立场出发的，前者具有超验的有效性，后者具有经验的有效性。

哈贝马斯把这两条原则视为始源性和互补的。普遍化原则只是证明一个规范道德上的有效性，它停留在公民对规范证明的分散的不确定状态中，还没有上升到具有普遍约束力的行为规范层次。后传统的道德虽然具有合理性，但不具有传统道德的约束力，由道德转向法律可以弥补这个缺乏。当一个社会规范没有传统形而上学和宗教作为神圣的基础，其合理性就转向了个人之间通过理由和根据证明合理性的活动，但单靠道德规范不能保证社会成员的一致行动，法律作为规范的强制形式可以起到稳定社会成员之间相互期待的规范关系的作用。利益的普遍

①② 哈贝马斯：《事实性和有效性》，法兰克福，苏尔卡姆帕出版社 1992 年德文版，第 138、141 页。

化原则和民主原则可以相互依赖、相互解释。

话语原则建立在个人自由的基础上，民主原则建立在政治共同体自主性的基础上，没有自由就没有民主，同样没有民主也没有自由。公民的自由权利体现为法律统治下的公民之间相互的权利义务关系，这种自由不是排他的、绝对的个人自由，一个人拥有权利意味着他人也拥有同样的权利。从交往行为理论出发对此可以得到很好的理解。自由主义从个人本位出发，把政治作为保护个人排他性权利的消极活动，集权主义把社会作为主体，把政治看作是实现集体福利和社会安全必要的强制活动。两者都是从主体哲学出发的，都是一种“排他的政治学”(politics of exclusion)，正是这种政治学的排他性构成后现代主义对启蒙和现代性的批判焦点，他们认为普遍的自由和权利不过是伪装的个人统治和征服欲的表现。如果以交往理性代替主体中心主义的理性，个人自由和集体行动自由并非相互排斥，而是互为前提的。这种政治学是“接纳的政治学”(politics of inclusion)。法律不是外在的强制，而是自由的法律化。道德规范通过民主立法过程体现在法律媒体中，使得个人的自由权利和公共法律的约束力进入一个互为前提的权利系统中，公民的道德自主性体现为法律的公共意志。权利系统既不能还原为个人至上的道德解读，也不能还原为主权者至上的伦理解读。康德和早期自由主义都认为，法律秩序本性上是道德的。哈贝马斯认为这种观点是错误的，因为政治事务并非都是道德事务，道德建立在普遍公正的基础上，政治却必须在利益多元化的基础上维持政治共同体的同一性。

自由和民主作为政治现代性理想的两个不可偏废的方面，使得法律具有两面性，法律的道德方面要求每一个法律规范都必须建立在话语参与者的共识基础上，法律的政治方面则要求在法律程序范围内进行利益的理智权衡。政治不能不考虑实际

情况，不能不考虑不同政治共同体的利益偏好和价值取向，审时度势是法律政治方面的题中应有之义。"即使接近理想状态，立法者的决定也不能单以道德为依据。"[①]哈贝马斯认为，"法律的有效性有两个不同因素：法律生效的经验因素和有效性要求的理性因素"。[②]前者是法律作为行为期待的认知合理性要求，它要求法律必须具有保证每个人都可遵循的力量，也就是说，法律必须是适度的、合情合理的。后者是法律的规范期待要求，它要求法律必须建立在合理理由的基础上，并值得为所有人认可，体现法律的道德尊严。这两方面使得法律同时同生活世界和系统保持联系，在民主法制国家中，法律处于生活世界和系统的界面上，一方面它是政治系统运作的中介，另一方面它又是交往权力对政治系统影响的中介。这一法制的特征赋予政治以双重性，它既是以军事力量为后盾的威慑力，又是公共意志的交往力。讨论政治就是讨论权力，但在不同的政治学中，权力有不同的含义。哈贝马斯对法律的分析以实证主义和自由主义的分歧展开，对政治的分析以权力的规范主义和权力的制度主义的分歧展开。前者要解决的问题是法律如何调节个人的权利和集体行动的自主性，即个人和集体的关系；后者要解决的问题是生活世界和系统的要求如何在政治中保持平衡。

他以韦伯同汉娜·阿伦特(Hannah Arendt)的权力概念的分歧作为分析的出发点。"马克斯·韦伯把权力定义为某人把自己的意志强加给别人行动之上的可能性。而汉娜·阿伦特则相反，把权力理解为自由交往中就一种共同行为步骤取得一致的能力。"[③]韦伯的权力概念是以目的论行为模式为基础的，所谓

①② 哈贝马斯：《证明和应用》，剑桥，政治出版社 1993 年英文版，第 155、156 页。

③ 哈贝马斯：《哲学—政治剪影》，麻省理工学院出版社 1983 年英文版，第 171 页。

权力是拥有左右别人意志手段的支配权。如果把韦伯在行为理论领域阐发的权力概念推广到政治权力系统，就得出帕森斯制度论的权力概念。帕森斯把权力理解为制度的一种属性，这个制度要求它的成员按照它制定的行为方案一致行动，以实现集体所意欲的目的。在制度论的理论域中，权力意味着政治系统对各种强制手段的支配权。

阿伦特的权力概念立足于相互理解的交往行为："权力不仅相当于人的行动能力，而且相当于人一致行动的能力，权力从来不是个人的财产，它属于集团所有，并且只有当集团保持凝聚力的时候，它才继续存在下去。当我们说某人是'有权的'，实际上是说他被一定数量的人们授予了他以他们名义行事的权力"。[①]为了从概念上与韦伯相区别，她把韦伯那种以目的合理性为基础的权力称为强力(force)，把基于共同价值信念和理想基础上的一致行动能力称为权力(power)。权力意味着为集体目标动员起来的被统治者的一致赞同，是对领导者的心悦诚服。强力是对权力工具的垄断产生的对被统治者的支配权。但是哈贝马斯认为："'权力'和'强力'只是表明行政政治统治的两个方面"，[②]把它们截然分割开来是片面的。

阿伦特的权力概念是建立在伦理立场上的，政治共同体靠共同的信念价值来维持其同一性，在相互交往的实践(praxis)中，人民通过舆论抵制危害政治自由的强力，把人民的动机和目的输入到制度之中，使制度成为人民自我统治的形式。"正是人民的支持才能使权力变成国家制度，而这种支持只是使法律最先付诸实施的那种一致赞同的继续……所有的政治制度都是权力的具体化和物质化，一旦人民的活生生的权力停止了对它们

① 阿伦特：《暴力论》，纽约1970年英文版，第44页。

② 哈贝马斯：《哲学—政治剪影》，麻省理工学院出版社1983年英文版，第172页。

的支持，它马上就会僵化和腐朽。”①阿伦特正确地看到，克服技术—经济上的贫困绝非政治自由的充分条件，而现代政治的堕落正在于把政治还原为国家对经济和社会事务的管理，“社会和经济事务渗透到公共领域，政府变成了行政机关，个人统治被官僚政治的措施代替，法律演变为政令”。②但是哈贝马斯认为排除政治的行政管理职能，以希腊的城邦理想来评价现代政治是错误的，“被免除了对社会问题进行行政处理的国家；被净化了社会—经济问题的政治；独立于公共财富组织之外的公共自由的制度化；一种把自由的效能恰好控制在没有政治压迫而有社会约束的范围内的基本民主——显然，这是一条对任何现代社会来说都是不可想象的道路”。③哈贝马斯再一次回到他的平行论的主张，政治统治既是权力问题，也是行政管理问题。理想性和现实性的张力也表现在法律媒体和现代民主国家之中。在这里要区分政治权力的产生和政治权力的运用，“必须把政治权力的获得、保持及政治权力的运用——即统治——与政治权力的产生这两者区别开来。对于后者，也只有对于后者，实践的概念才是有用的”。④我们不能把获得、维持和使用权力的策略因素排除出政治范畴之外，但是又把政治还原为策略行为意义上的权力之争。“在现代国家中，争夺政治权力的斗争甚至已经被制度化了，因而，这种政治斗争也变成政治制度的一个正常组成部分。另一方面，假如有人以为光凭他居于一种能阻止别人实现他们利益的地位，就能产生合法的权力，那完全是一种糊涂的观念。合法的权力只有在那些交往中形成共同信念的人们中才能产生。”⑤

① 阿伦特：《暴力论》，纽约1970年英文版，第41页。

② 阿伦特：《革命论》，纽约1963年英文版，第86页。

③④⑤ 哈贝马斯：《哲学—政治学剪影》，麻省理工学院出版社1983年英文版，第178、180、181页。

哈贝马斯综合阿伦特的交往权力概念和帕森斯的制度论权力概念，提出自己对权力的解释，这一解释是理解他的政治现代性的关键。“权力是政治集团为了它而争夺的一种好的东西，也是政治领袖利用它来管理事务的一种好的东西，但是在确切意义上说，政治集团和政治领袖们所发现的这个好的东西，已经是手边的东西了，他们自己是不能产生权力的。这就是权力者的无能之处——他们必须把他们的权力从权力产生者那里借用过来。”①政治系统运用权力，但不产生权力。从生活世界和系统理论来说，国家是“两种对立倾向相遇的交叉点：来自舆论形式和意志形成的由交往产生的权力（汉娜·阿伦特）与由行政系统产生并为行政系统的合法化而生产的权力”。②法律是这两种权力的转化器：“法律是交往权力转化为行政权力的中介。……法律的观念可以一般地理解为这样的要求，以权力规则驾驭的行政系统应与创造法律的交往权力保持联系”。③在这个意义上，公民的集体自主性可以理解为“交往自由的法律化”（juridification of communicative liberty），法律是对公众具有普遍约束力的行为规范，源于交往行为的以言行事的效果。“合法的法律是从交往权力中产生的，后者反过来又通过合法生效的法律转变为行政权力。”④

对阿伦特民主理论的辨析，哈贝马斯想说明传统古典政治学的城邦理想在现代社会已经过时。交往权力不能以公民集体的一致行动来体现，而是以高度分散的公共领域影响来体现的。如果社会融合通过法律实现，法律必须体现公民的交往权力。但

---

① 哈贝马斯：《哲学—政治学剪影》，麻省理工学院出版社 1983 年英文版，第 183 页。

②③④ 哈贝马斯：《事实性和有效性》，法兰克福，苏尔卡姆帕出版社 1992 年德文版，第 167—168、187、209 页。

是,交往权力不能理解为实体的意志,而是高度分散的相互理解和讨价还价的过程,公民不能直接行使自己的统治,而是通过公共领域有关法律的辩论和审议间接影响行政权力。"按照话语理论,在法制国家,人民主权不再体现为自主公民有形的聚会。它回到无主体的(subjectless)的各种论坛和联合体的交往圈子中,就是在这种匿名的形式中,它的交往的流动权力使国家行政机构的行政权受到公民意志的约束。"①民主制不是人民的直接统治,而是法律受到公共意志的充分审议和批判。立法的开放性、公共性和理智性是理解民主法制国家的关键。由此,哈贝马斯提出一个法律和民主的程序主义概念作为他重建民主制的话语理论核心。

程序主义是针对传统伦理生活统一性解体后社会趋向于多元化这一现实提出的。法律规范合理性的特征不在于规范的具体内容的合理性,而在于规范证明形式的合理性。在宪法民主国家中,程序主义意味着正式的立法机构同生活世界公共领域的交往权力之间保持积极的互动关系。法律通过公共领域的讨论和立法机构的审议,使交往权力有序地、合法地转变为政治上相应的制度安排。民主是法律的基础,法律是民主的形式。通过程序概念,哈贝马斯想达到使法律民主化,同时又使民主法制化。法制赋予民主以社会约束力,民主赋予法律以理性的说服力。传统的法律程序概念把程序局限于正式的立法机构中的辩论和表决,哈贝马斯的激进民主制把程序概念扩大到非正式的政治公共领域。公民政治参与权不能仅体现在几年一度的大选投票权。民主的政治话语要把正规组织(政党和议会等)的活动与非正式的交往活动联系起来,把政

① 哈贝马斯:《事实性和有效性》,法兰克福,苏尔卡姆帕出版社 1992 年德文版,第 170 页。

治决策同公民参与的政治审议结合起来。哈贝马斯把自己的民主模式称为“审议政治学”(deliberative politics)模式。“审议政治学的成功不是立足于集体行动的公民，而是立足于相应的程序和交往条件的制度化，以及制度化的审议过程同非正规形式的公共舆论的相互作用。”①

程序民主模式的特点是使政治超出政党和议会，进入复杂庞大的交往网络。政治不是议会政治，而是公民普遍参与的政治。“**自我决定的审议实践只有以下两个方面相互作用才能发展起来：一方面是法律程序制度化的议会的意志形成和有序的决策；另一方面是建构在非正式的政治交往圈中的政治舆论。**”②议会和分散的政治公共领域是政治公共领域的两个部分。哈贝马斯把前者称为“强公共圈”(strong publics)，把后者称为“弱公共圈”(weak publics)。两者在功能上既有分工也有协作。哈贝马斯建议政治上实行双轨制，弱的公共圈包括各种非正规的组织和市民社会的大众媒体，它的功能是反映和理解社会问题，哈贝马斯认为最好把它理解为交流信息、表达态度的网络，即通常所说的舆论。在这一公共领域中，个人观念的涓涓细流汇聚成强大的舆论，它反映民情政情。强的公共圈指各种正式的政治组织，它的责任是对公共舆论中的杂音和非理性要素进行过滤，并作出政治决策。强的公共圈能把公共领域的交往权力通过法律转变为行政管理权力，使公共舆论中反映出来的社会问题和政策建议接受理智的检验。这种分工是以现代社会的非中心化(decentered)为依据的。民主意味着民主地控制政治系统，它必须学会理智的自我约束，不使民主的冲动干扰经济和政治系统决策的合理活动。

①② 哈贝马斯：《事实性和有效性》，法兰克福，苏尔卡姆帕出版社1992年德文版，第361—362、334页。

激进民主制的目标不是使这些亚系统民主化，而是以民主地制定的法律控制它们，不使它们超越系统驾驭的合理权限，干扰生活世界的再生产过程，否则就会导致生活世界的殖民化。现代民主要调节两方面的关系，一方面要调节政治公共领域和系统的关系，在尊重政治行政系统和经济系统的相对独立性的前提下，使国家的法律和政治统治受公共政治领域的舆论监督和约束，不使政治走向与生活世界相对立的行政化方向。同时要调节政治领域中群众性民主和议会民主的关系。哈贝马斯像黑格尔一样，把弱的公共圈看作粗野的、无政府的、无法无天的，如果不加节制，社会就会陷入无序状态。这一审议政治学想避开民主的暴政这一悖论，突出民主政治的理性特征。使政治摆脱后现代主义的无政府冲动和新保守主义反民主的政治权威主义两难困境。政治合法性建立在交往合理性基础上，这种合理性不是某个机构或某个人先天拥有的，合法性意味着法律和重大政治决策接受由公民组成的公共领域的批判性检验。这一理论起了一石多鸟的效果，既批判了传统马克思主义的无产阶级专政理论，又批判了各种政治保守主义，不论是新保守主义的功能主义保守主义、共同主义的伦理主义保守主义，还是青年保守派的无政府主义保守主义。但是，哈贝马斯的政治宏大构思却掩盖不了其内容上的贫乏和实践上的软弱。比起马尔库塞的政治理论，哈贝马斯的政治理论要温和和保守得多，他的政治理想用一句话就是：要以理服人，不要诉诸武力。西方有的理论家把这种理论称为后革命的批判理论。[①]虽然这一评价本身并非贬义，但也反映了哈贝马斯的激进民主方案带有几分假象。

---

① 克劳斯·冯·柏伊姆：《当代政治学理论》，商务印书馆1990年版。

第四节 文化的贫困化和哲学的使命

哈贝马斯认为,系统对生活世界的侵蚀造成的生活世界殖民化,或西方马克思主义传统诊断的社会生活的物化只是现代性病态的一个方面,另一方面是文化现代化过程中专家文化和大众文化脱节造成的文化贫困化。系统导致的异化和文化的实证化及专家化导致的异化同是生活世界的异化,但是,两者有不同的原因。

按照韦伯对文化现代性的理解,现代性意味着体现为传统宗教和形而上学实体性的理性,在现代社会分解为由真理、正义和趣味三大价值领域,它们分别从属于科学理论、道德知识、艺术和美学知识。知识的积累和学习由于专门化日益走向自主化。但是,这种专门化和自主化的专家知识同日常生活积累和世代相传的日常文化之间的距离越来越大,日常文化停留在前反思的水平,而知识却日渐深奥难懂,同样的语词在两大文化圈中的语义差距越来越大。哈贝马斯认为,文化通过专业化和自觉反思所获得的东西不会直截了当地进入日常实践,而且专家文化的反思和批判意识还会削弱原有传统的文化凝聚力,使文化日益贫困化。如果这个问题不解决,社会的合理化和现代化就不能摆脱生活世界殖民化的命运。

专家文化和大众文化的分裂早在18世纪启蒙的时代就已经被意识到:"18世纪哲学家自然希望,坚定不移地按照各自的逻辑发展客观主义的科学,普遍主义的道德和法律以及艺术,同时又把以这种方式的认识潜能从其深奥形式中释放出来,用于实践,即用于塑造合理的生活条件"。[1]启蒙思想家希望日常生

---

① 哈贝马斯:《论现代性》,转引自《后现代主义文化和美学》,北京大学出版社1992年版,第17页。

活不仅要体现现代意识结构的合理认识潜能，而且专家文化会自发地成为推动日常行为合理化的力量。今天看来这种观念是肤浅的。现代性的文化困境不仅表现为理性的工具化，也表现为专业知识与日常生活世界的疏远。现代科学没有意识到自己同生活世界的内在联系，日常生活被看作非理性的、主观的、偶然的，只有科学才具有客观的有效性。胡塞尔早就对这种科学的客观主义理解的有害性作了深入的分析和批判。“如果我们的直观的生活世界是完全主观的，那么整个前科学的和科学以外的涉及日常存有的真理的意义就被贬低了。”[①]这种科学的客观主义自我误解对现代欧洲人的精神面貌具有决定性影响。哈贝马斯虽然不是从认识论出发批判实证主义，但其潜在的动机同胡塞尔一样，是要拯救知识对生活世界的合理意义。

文化现代性不仅体现为世界观的非中心化和合理化，而且是客观知识、规范知识和审美自我表达知识的系统化和专门化。它产生两方面的问题：理性如何保持其统一性；专业知识如何同日常生活世界沟通。理性统一性的失落在文化批评者看来，不仅因为现代知识分化瓦解了传统世界观的理性统一性，而且因为知识领域的分层化扩大了专业知识同生活世界之间的鸿沟。在客观知识领域存在着科学和常识的对立；在行为规范领域存在着道德和伦理的对立；在自我表达领域存在着日渐深奥的现代艺术同情感的日常表达方式的对立。哈贝马斯认为要克服价值领域内部纵向结构的分裂，必须坚持知识自主性的合法性和生活世界的合法性，在两者之间建立正常的反馈关系。理论话语和专业文化知识必须反思地建立在日常实践的基础上，才能够以重建形式使日常实践直观的前反思知识上升到自觉反思的层面，从而成为日常意识的升华形式。而专门化的知识又必须通过

---

① 胡塞尔：《欧洲科学危机和超验现象学》，上海译文出版社 1988 年版，第 64 页。

相应的媒体和知识公共领域流回到日常实践之中，从而促进日常实践的合理化。换言之，知识的合理化应该起到开启民智、促进启蒙的作用。

生活世界的合理化还必须在不同的文化价值领域保持平衡，克服文化的横向冲突，防止生活世界的片面化。美学上的有效性要求绝对化会产生表现主义的反文化，把道德消融为个人主观情绪的表达，把科学和知识等同于隐喻。科学技术合理性的绝对化产生专家主义的社会改革。道德有效性要求的绝对化产生道德和宗教基础主义运动，如世界各地出现的宗教原教旨主义。各种有效性要求争夺生活世界的领导权，这一方面产生片面化的生活风格，另一方面也使日常交往文化背景支离破碎。上述潜存于文化结构中的危险，早就成为现代性焦虑的一个主题。韦伯曾把现代生活形式的片面化归结为相辅相成的两种风格：专家没有灵魂，享乐者没有良心，并把现代社会称为多神教的时代，因为各种知识的有效性要求在后宗教时代不再有一个统一的调解力量。但是，哈贝马斯认为，韦伯把生活世界片面化的原因直接归结为宗教衰亡是片面的。具体到一个社会是以平衡方式把现代意识结构的合理潜能释放出来，还是以片面方式突出一种有效性，压抑其他合理性要求，这不是一个哲学推论问题，而是一个经验历史问题。哈贝马斯说："专门知识不加调节地强加给日常世界的私人和公共领域，一方面会危及知识系统自主性和独立逻辑。另一方面会破坏生活世界背景的完整性。而仅仅按一种有效性要求专门化的知识，如果不安于自己的特定范围，逾越到有效性的整个领域，就会打破生活世界基础意义上的交往结构平衡。"①

---

① 哈贝马斯：《关于现代性的哲学演讲》，剑桥，政治出版社 1987 年英文版，第 340 页。

在意识哲学背景中，消解文化纵向结构的裂痕和保持知识有效性要求的内在平衡和统一，一直是哲学的任务。这一任务的解决往往是通过哲学的中心化实现的，现代性问题浓缩为哲学在文化中的地位问题。康德的批判哲学一方面是知识基础的批判，它为现代知识合理性提供认识论基础主义的辩护，另一方面是对形而上学教条主义的批判，起到精神启蒙的作用。哲学同时也是知识的引座员（usher），它把知识引到自己合法起作用的领域，哲学作为一切知识的知识，它规定文化的轨迹，是整个文化的主宰者。黑格尔批判了康德哲学的认识论基础主义，但没有放弃哲学作为文化主宰者这一形象。哲学不能在知识之先一劳永逸地确定知识的基础，也不能在精神历史之外找到超越的立足点，但是，哲学是总体知识，哲学通过对知识的不断扬弃，使知识的相对性上升到精神的绝对自我认识，哲学是知识的最终收获者和主宰者。这种理论既误解了知识的合理性，也误解哲学在现代知识大家庭中的地位和作用。他同样认为，马克思主义对现代资产阶级文化的意识形态批判同样没有抓住症状。哈贝马斯说："晚期资本主义社会的物化理论，用生活世界和系统的术语重新表述，就不能不用文化现代性的分析来补充，以取代已经过时的意识理论，它不是从事意识形态批判，这种分析必须解释文化贫困和日常意识的支离破碎。不是去追逐革命意识的零散痕迹，它应该考察合理的文化同依赖于活生生传统的日常交往重新联系起来的条件。"①现在面临的问题不是唤醒无产阶级的阶级意识，而是生活世界的自主意识。

马克思把资本主义社会意识的物化归结为交换媒体的普遍化所导致的"现实的抽象化"（real abstraction）。西方马克思主

---

① 哈贝马斯：《交往行为理论》第2卷，波士顿，培根出版社1987年英文版，第356页。

义一直在意识哲学的背景中把它解释为理性的工具化，因此，他们以哲学批判的形式去取代马克思的政治经济学批判。实践哲学恢复马克思主义的黑格尔根源，正是为了恢复哲学的现代性话语的主导权。哈贝马斯认为，现代性是一个社会科学问题，而不是纯哲学问题，通过批判理论的交往理论转向，无需通过意识形态批判的方式就可以揭示资产阶级的文化、艺术和哲学中的现代性规范内容。现代性的规范要求可以通过以相互理解为取向分析交往行为的语言结构来获得。**现代性合理性的规范基础**重建转向语言学的交往行为理论。**而且现代性规范内容也无需**哲学的证明，它转向社会科学的交往行为理论对现代文化的内在重建。哈贝马斯说："现代文化无需一门作为科学的哲学为它提供哲学的基础"，"甚至没有纯粹和实践理性的批判指导，现代性的儿女们也能学会如何按照合理性的不同方面——如真理问题、正义问题、趣味问题，来分解和进一步发展文化传统"。①这些问题在相关价值领域中纯化为单方面的知识，真理问题只同客观知识有关，道德知识只同抽象的正义问题有关，趣味问题只同纯粹主观性的自我表达知识有关。"这些突出的'单方面性'(one-sidednesses)，是现代性的记号，它无需一个超验根据为它提供基础和证明。"但是知识的分化和专门化毕竟不是无关紧要的现象，哈贝马斯说："两个问题必须回答：(i)一个客观上已经分解为它的诸有效性要求的理性能否保持其统一性，和(ii)专家文化如何同日常实践调节。"②上述问题不能靠哲学自上而下地解决，只能通过相互理解的交往行为来化解。

哈贝马斯认为，在一个非物化的日常交往实践中，文化无需哲学的指导，自己能够学会调节文化内部的关系。"在每一个这

①② 哈贝马斯：《交往行为理论》第2卷，波士顿，培根出版社1987年英文版，第379、397—398页。

些领域中，分化过程伴随着反方向的运动(countermovement)，也就是说，在一个占统治地位的有效性要求优先性的前提下，其他两方面失而复得。”[①]在人文科学中，非客观主义的研究方法在不放弃真理问题优先性的前提下，结合了道德和美学批判的作用。普遍主义伦理学结合了功利主义对行为效果的认知考虑和需求解释的自我表达要求。现代艺术既考虑现实主义要求的艺术政治功能，同时也注重现代主义的纯美学要求。“在现实主义的和政治取向的艺术中，认识和道德实践的因素再一次起到自己的作用，虽然是在先锋派释放出来的形式的层面进行的。”[②]哈贝马斯说：“这些反方向的发展缓释了理性的过激的分化，指向理性的同一性。对重新获得理性失落的同一性来说，日常生活，无论如何是比今天的专家文化和昨天理性的经典哲学更有希望的中介。”[③]理性同一性不能靠哲学重建统一的世界观，理性同一性的基础是实践本身，按照交往行为理论分析，理性的有效性是相互理解交往行为的普遍前提，一个交往行为必须同时兑现三种有效性要求。说一个人是理性的，在于他能在不同的行为情境中把某一有效性要求作为主题，对自己的观点作出合理的论证，能根据对象领域在三种有效性要求之间进行自由的切换。只要存在着一个理想的非物化交往情境，现代人就具有把握理性同一性的能力。哲学在这方面无能为力，哲学既不能证明在现代社会理性的同一性是不可失缺的幻想，也不能证明理性的同一性一定能够实现。但是，哈贝马斯认为，放弃哲学对现代性提供终极证明的义务，并不意味哲学的终结。哲学是生活

---

① 哈贝马斯：《交往行为理论》第2卷，波士顿，培根出版社1987年英文版，第398页。

②③ 哈贝马斯：《道德意识和交往行为》，麻省理工学院出版社1989年英文版，第18页。

世界合理性的重建者，哲学通过同重建式的科学协作，可以揭示理性在不同知识领域的形式特征和有效性要求，交往行为理论阐述的是同具体经验知识相联系的合理性，而不是传统哲学所谈论的统一的理性。但是，交往理论展现的是现代世界理性的可能视域，而不是理性统一的具体样式，后者只有生活本身才能回答。

问题不是要在文化的多元性之外，为文化的同一性找到理性的基础，而是使理性在生活世界本身保持平衡。哈贝马斯说，这个问题，"就哲学来说，也许它能代表生活世界，作为解释者的身份，改写它同总体性的关系"。①正如前面所说，不同的知识脱离同生活世界总体的联系获得自己的自主性和独立性，对生活世界产生着影响。互不相通的专业知识单方面地对生活世界施加自己的影响，就会在生活世界中形成无序竞争的格局，每一个知识都想把自己的知识视为生活世界的总体知识，把其有效性扩展到生活世界的整个领域(the whole spectrum)。在这一现实条件下，哲学应该放弃作为文化主宰者这一角色，但可以作为解释者起到疏导文化脉络的作用。"它也许有助于使认知—工具的、道德—实践和审美—表达的方面相互作用运动起来，而今天它们就像堵塞的交通一样正走向停滞。"②哈贝马斯说，哲学的这一形象不是重温哲学作为文化的主宰者这一梦想，它只是意味着哲学运用自己的自觉批判意识帮助专家知识克服其孤立状态，把文化知识的合理性潜能用于丰富的日常生活。在这个意义上，它是一种历史的解释学知识，但是不像黑格尔，这一知识并没有膨胀为生活世界的总体知识。

在现代社会，哲学并不创造文化，哲学不是生活世界的总体

---

①② 哈贝马斯：《道德意识和交往行为》，麻省理工学院出版社 1989 年英文版，第 17—18、19 页。

智慧，但是，哲学仍然保持着对生活批判的权利。“哲学‘根植于看穿证明的社会实践不仅仅是社会实践本身这一冲动。’当人们像我一样固执地迷恋哲学是理性的保护神这一观念，起作用的就是这一同样的冲动。”①文化现代性的乌托邦归结为哲学对生活世界自主性的辩护，哲学与生活世界关系的重新确定。哲学不是从先验的前提证明现代性的规范，而是反思地对待现代资本主义社会生活世界的合理潜能，通过哲学的重建可以揭示合理性的真正内容。哲学通过批判地对待孤立的相互隔绝的专业知识，服务于生活世界合理化，使知识不仅成为瓦解传统意识的解放力量，而且是丰富生活世界的建设力量。哈贝马斯认为，自己这一既立足于生活世界，又不局限于生活世界的观点，正兑现了霍克海默在“传统理论和批判理论”中提出的方案，批判理论不是在生活之外，而在生活之中，哲学不是对生活的直观反映，而是对生活的批判。但是，霍克海默等人的批判总是具体的、历史的批判，哈贝马斯的生活世界的交往乌托邦只是提出抽象的理论要求：生活世界有自己的疆界，系统有系统的疆界；换句话说，把上帝的东西还给上帝，把凯撒的东西还给凯撒。哲学所需要的是理性的信心和谦逊，哲学是科学大家庭的成员，不是科学的主宰者，哲学是生活世界的成员，它充当文化的解释者。这一乌托邦比起他的政治公共领域的乌托邦来说，内容更加贫乏，设想更为空洞。在他看来，生活世界的文化贫困化症状具有超社会形态的普遍性，任何一个社会都面临调节专业文化同日常实践的要求。这一理论对晚期资本主义社会的批判没有直接的针对性。

哈贝马斯认为，理性交往的乌托邦与传统乌托邦有着重要的差别，它不具有传统乌托邦的具体性、彼岸性的特征。传统乌

---

① 哈贝马斯：《道德意识和交往行为》，麻省理工学院出版社 1989 年英文版，第 20 页。

托邦总是指向现实时空之外的一个具体崭新的生活世界，它是对新生活方式的设想。哈贝马斯的乌托邦指向日常交往行为有效性要求的超验维度，即交往行为的普遍有效性要求具有超时空、超情境的内涵。有效性要求的合理性是靠理性证明，而不是靠具体时空的经验效果来兑现。从这一前提出发，每个人通过合理的交往达到同别人的相互理解和沟通，就能实现具有较少危险性的集体意义上的美好生活方式。这样一种乌托邦不具有雅各宾派恐怖主义的嫌疑。传统乌托邦无意识地把可能生活形式的合理交往规则同单称的特定生活形式的总体混同起来。交往乌托邦是在承认生活形式的多元化和民族化前提下，对一切合理生活方式的普遍逻辑的把握。问题不在于如何生活，而在于一种合理的生活必须具备什么样的前提。哈贝马斯认为，自己的理论并没有单纯强调同一，排斥差异。交往理性也不具有唯心主义哲学赋予理性实现生活世界合理化的力量。生活世界观的交往乌托邦强调，后传统社会文化的自我反思必须诉诸有效性的合理证明，而不是单纯对传统内容的认可；必须诉诸利益的普遍性证明来建立合法的规范和社会秩序，不能以人格或非人格的传统权威作为合法性的依据；必须诉诸高度抽象的人格同一性理想来发展自己的认知和交往能力，超越历史文化共同体赋予的价值取向和行为方式。有效性证明越是脱离具体的传统的历史确定性，越有可能产生歧义和冲突。交往行为理论强调，有效性证明要由日常生活的直观的前反思进入到理论话语的反思层面，正是源于理性对后传统社会人的观念差异的敏感性。在道德领域，实践话语只涉及普遍的利益问题，不涉及具体的伦理问题，这样就可以排除一种理论的道德知识对伦理生活的直接干预，从而保证伦理生活的完整性。在实践领域，哲学家对具体道德事务发表见解，不是以哲学家的身份，而是作为伦理生活共同体的公民身份出场的。在自我同一性问题上，生活世界的合理化

和反思化，意味着自我选择空间的扩大，自我选择压力的增强，这些都与强求同一的古典乌托邦不相容。在多元化时代强求生活方式的完全统一是不可能的，也是有害的。在这方面，交往合理性不会凝聚为具体的社会理想，从而也不会以一种唯我独尊方式，走向同一性的暴政。

理性不是作为生活世界合理化的实质性力量，它也不能靠自己的力量实现一个完全透明和谐的社会。哈贝马斯认为，合理化的生活世界不会自发产生优于传统的社会凝聚力，如果一个社会没有把现代意识的合理潜能以一种平衡的方式制度化，而是导致生活世界的殖民化或生活世界本身的支离破碎，社会就会在合理化过程中解体。交往乌托邦的作用是让人在这种充满着异化的不幸世界中，用人们直观地领悟到的理性的超越力量，去克服生活世界的异化。理性的声音虽然一再被迫沉默，"然而在幻想和行为中，它坚持不懈地开拓着它的超越力量，因为它在每一次不受强制的理解行为中、每一刻团结的活生生经验中、每一次成功的个体化和拯救的解放中得到新生"。[1]交往乌托邦不是生活的具体理想，也不是一个解放的纲领，它是对理性的真正解放意义的重新阐发。理性不是驾驭经济和行政系统的能力，而是通过相互理解达到集体同一性和个人自由共存的力量。

---

① 汤姆逊和海尔德编：《哈贝马斯：批评的辩论》，剑桥，1982 年英文版第 221 页。

结束语　谁之现代性？谁之启蒙？

一

在《交往行为理论》一书的结尾中，哈贝马斯说，“我在这里粗笔勾勒的现代性理论，使我们意识到在现代社会，由于规范背景的松动，出现交往的偶然性空间的扩大，使得交往行为的内在逻辑在私人亲情领域和打上大众媒体烙印的公共领域，以交往的非制度化（de-institutionalized）形式‘变成真正的现实’（becomes practically true）。同时自主的亚系统的命令，通过金钱化和官僚化渗透到生活世界，迫使交往行为消融到正式组织起来的行为领域，——甚至进入那些在功能上必须由达到理解作为协调机制的领域”。[1]这一结论带有很强的戏剧性叙述特征。现代性轨迹似乎在某种意义上是俄狄浦斯剧情的重演。

私人和公共领域行为的交往化是现代化的历史源头和基础，它使经济和国家行政系统的自主化成为可能，而系统的独立化和自主化又反过来迫使合理化的生活世界屈从于自己的逻辑，使生活世界失去独立性和完整性，生活世界被迫由中心走向边缘。资本主义现代化过程是儿子篡夺王位的过程，生活世界是系统合理化的文化资源，但是羽翼丰满的系统却把哺育自己的

---

① 哈贝马斯：《交往行为理论》第 2 卷，波士顿，培根出版社 1987 年英文版，第 403 页。

生活世界弃之不顾，其结果就是"生活世界的殖民化"。现代性成了生活世界和系统的角斗场，历史是上帝和魔鬼的斗争。整个现代西方哲学家和理想家都在这一统一的戏剧场景中获得其思想和政治定位。如果我们发挥想象力，生活世界和系统的关系是安排剧情的线索，康德、黑格尔、马克思、卢卡奇、霍克海默、阿道尔诺、尼采、海德格尔、福柯、德里达、韦伯、杜克海姆、米德、帕森斯、卢曼等等都是这一戏剧场景中的角色，他们的出场分别构成剧情的片段。剧情还未结束，它有两个可能的结局，一是交往理性的制度化，走向现代性的解放理想；另一结局是工具理性膨胀为生活世界的总体支配力量，走向人类的奴役和彻底的毁灭。

利奥塔对整个现代性话语的戏剧性作过深刻的揭示："科学始终同叙述相冲突。用科学的标尺衡量，大部分叙述不过是寓言传说。但是，由于科学在陈述有用的规则和探索真理的范围内不受限制，它就应该对它自己的游戏规则提供合法性证明，于是就产生了一种有关它自己的状态的合法化话语，即一种称作哲学的话语。我将使用现代一词指称所有用一种元话语使自己合法化的科学，这些话语明确依赖于一些元叙述，如精神辩证法、意义解释学、理性或劳动主体的解放或财富的创造。按照理性心灵之间可能达到一致的预设来判断，一个具有真值的叙述在发出者和接收者能够达成共识这一规则就能被认可：这是启蒙的叙事，在这一叙事中，知识英雄向理想的伦理一政治一宇宙的和谐努力。由此可见，如果利用寓含着一种历史哲学的元话语来进行知识的合法性证明，随之而来的问题涉及到社会控制机制的有效性：它们本身必须得到合法性证明。因此，与真理一样，正义也依赖于宏大叙事。"①我之所以引用利奥塔这一大段话是想说

① 利奥塔：《后现代状况：关于知识的报告》，明尼苏达大学出版社 1984 年英文版，第 xxii 页。

明，对现代性本身的戏剧性变迁不只有一种解释。利奥塔想说明，科学从神话中诞生以后，为了证明自己具有制定规则的权利，它不得不靠哲学的元话语为自己证明，在这个过程中，出现了理性的自负、知识的自负，从这种自负又产生出道德的自负和政治的自负，最后导致了自由的失落。现代性的灾难完全是由理性取代神话、科学取代叙述造成的。启蒙本身是现代性的罪人。现代性不是人类追求解放的历史，而是某些人以理性和科学的名义谋求统治的历史。现代性理想不可能脱离历史的具体情景得到普遍的证明。利奥塔代表着后现代主义的立场，否认知识分子具有一种超情境的现代性话语的普遍权能。而哈贝马斯则认为，只要放弃主体意识哲学，从交往行为出发，现代性理想是完全可以得到普遍证明的。

当我们把哈贝马斯现代性理论作为宏观历史叙述文本来解读时，就不得不思考一个问题：安排这一剧情的作者是否带有自己的价值取向，如果哈贝马斯有自己的价值取向，支配它的基本立场是什么。在结束语中，我将撇开具体问题，集中讨论以下问题：(1)讨论现代性的批判是否需要一个普遍性的话语支撑，交往理论是否为批判理论提供了合理的基础。(2)哈贝马斯自称自己的理论即使对马克思主义作了很多批评，但仍然追随着马克思的批判模式。这一印象是可靠的吗？(3)哈贝马斯对后结构主义的批评人所共知，他认为，后结构主义本质是反启蒙、反现代和保守的，这一批判是否带有文化偏见。(4)哈贝马斯现代性理论是否具有普世性，现代性话语如何同当代的现代化话语接轨。这些问题归根到底都是现代性话语的主体归属问题，即“谁之现代性”，“谁之启蒙”问题。

二

哈贝马斯现代性理论的突出特征不在于他对现代性规范内

容的叙述，而在于他对现代性规范内容的证明方式。哈贝马斯认为，人在使用语言相互理解的过程中，就蕴含了追求理性共识的意向，对这一共识的进一步分析就会发现它涉及到一些基本的规范前提，这些前提保证人们以更佳的证据，而不是以权力和自我利益作为行动的合理动机。同时，要使人们以交往的相互理解的态度调节社会关系，还必须有一个理想的交往环境作为条件。在理想的交往环境中，在相互理解的言语行为中就蕴含着现代性的自主性理想。这一证明是高度抽象化的，它的合理性不以交往者的现实条件为转移，因此，具有超历史的普遍有效性。哈贝马斯认为，传统理论的错误在于它在意识哲学中表述现代性的理想。意识哲学只能把理性作为主体中心主义的工具理性来把握。从主体中心主义出发，只能阐明理性在工具—认知行为中的合理性，不能阐明规范调节的交往关系的规范理想，不能为个人的自我同一性提供合理的实现途径，这种对理性的误读必然导致《启蒙辩证法》的结论：理性已由解放的力量变成奴役的工具。因此，现代性的症状在于工具理性的绝对化，没有意识到工具的理性同理性本身，即交往理性的区别。他认为，现代性的病症，在行为层面体现为工具理性对交往理性的越位，在社会层面体现为系统对生活世界的越位。现代性的出路在于恢复交往理性在生活世界中的应有地位。

笔者认为，哈贝马斯对整个现代性话语的诊断就值得怀疑。现代性的困境不能还原到意识哲学的困境，而是历史的困境，理论困境是历史困境的反映。现代性的危机是社会力量历史配置形势变化的结果。黑格尔不是由于重新陷入主体哲学才走向绝对唯心主义和国家主义，而是由于德国资本主义发展的滞后性和资产阶级力量的软弱性，使得德国资产阶级只能在精神上扬弃传统社会，没有力量通过一场政治的民主革命来实现现代性的理想。只能通过国家的强制力量去克服一盘散沙的封建割据

状态。结果使得德国现代化与民主化背道而驰。马克思主义在西方面临的困难也不在于马克思重新回到主体哲学的理性观，把人类作为历史创造的元主体，而是新社会历史条件使传统无产阶级革命面临着现实困难。霍克海默和阿道尔诺因为受他们生活时代的法西斯主义的统治、俄国社会主义的褪色和变质及冷战时代抑郁的政治氛围的刺激才走向启蒙的悲观主义，不是因为受到韦伯理论的片面性影响。如果是这样，现代性的困境就不能诊断为一种主体哲学的危机，而是理性在资本主义历史条件下的消极结果。批判理论无需回到康德去先验地重新把握现代性的理想，而是通过对具体历史条件的分析揭示合理性的潜能。哈贝马斯把现代性的困境还原为意识哲学或主体哲学的困境是本末倒置。

许多哈贝马斯理论的同情者，如伯恩斯坦(Richard Benstein)、高斯(Raymond Geuss)、托马斯·麦卡锡等人都对哈贝马斯语言学的交往乌托邦纲领表示怀疑，他们认为自由社会的理想无需一个语言学的交往理性概念支撑，交往理论是批判理论战车上一个没有用的轮子。哈贝马斯对系统功能主义的批判陷入与对方的调情，过多地受到对方抽象主义理性观的影响。高斯说："假如理性的论辩可以达到这样的结论，即批判理论代表着我们特定的历史处境中所能找到的最进步的意识立场，我们又何必在意，我们是否可称它为'正确'的。"①也就是说，批判理论无需祈求一个抽象的理性标准作为基础，只需寻找到特定条件下的历史合理性标准，这种标准虽然不具有普遍性，但与权力强加的观点还是有区别的，它具有历史的限制，却不受主观偏见和特殊集团偏见的限制。这些人试图回到传统的批判理论，运用

---

① 高斯:《批判理论的观念:哈贝马斯和法兰克福学派》,剑桥大学出版社1981年英文版,第94页。

社会生活锻造的敏锐的批判意识，去唤醒沉睡的解放意识。现代性的批判总是具体的、历史的。高斯认为，阿道尔诺那种不屈从于任何系统理论的诱惑，不抱任何幻想的批判精神是最纯正的批判理论的典范。由此可见，哈贝马斯批判理论的语言学转向并没有在批判理论传统中得到普遍的认可。

笔者认为，现代性需要一个普遍的话语，这一话语必须容纳个人的自由、社会的民主和人类的解放等基本价值，但是，这一话语却不能用超历史的方式来证明。在某种意义上，我们需要研究这一现代性的理想产生的历史机制，它在历史中传播的方式和具体情境中的复杂影响。不可否认，现代性理想是在西方近代产生的，它伴随着资本主义的全球化逐渐成为普遍的话语，这一传播过程是同权力、征服、统治和侵略交织在一起，也在反抗、革命和各种解放的历史经验中受到校正。现代性理想是人类共同历史活动创造和发展的。它作为文明的历史积淀具有穿透地域、文化、种族的普遍性。但是，哈贝马斯完全从西方文化出发论证现代性，实际上仍摆脱不了欧洲中心论的阴影。罗蒂(Richard Rorty)在谈到哈贝马斯与福柯思想的差异时说："批判哈贝马斯的法国思想家，为了避免普遍主义哲学，已经准备放弃自由主义政治。而哈贝马斯为了支持自由主义政治，试图坚持普遍主义政治及其各种问题。与此相反，哈贝马斯所批判的一些法国作家，为了不去解释'真'或'有效性'，则想取消'真的共识'与'错误的共识'或'有效性'与'权力'的差别。但是，哈贝马斯认为，如果我们不去区别'较好的论断'与'特定时刻对特定听众有说服力的论断'，我们只剩下'完全受制于环境'的社会理论"。①罗蒂认为哈贝马斯的理论代表公共领域的自由主义的希望，法国后结构

① 罗蒂：《哈贝马斯和利奥塔论后现代性》，载《哈贝马斯和现代性》，剑桥，政治出版社1985年英文版，第162页。

主义思想家代表着私人性的讽刺意识。前者关心的是对自由主义的哲学论证,如何使生活更好,后者关心的是如何重新描述生活世界,如何使生活变得更多姿多彩。前者关心的是生活的道德化,后者关心的是生活的美学化。前者过于伤感,总担心人们会误入歧途,后者过于冷酷,只关心自己的命运。前者把自由看作人类集体的终极词汇,后者把自由看作个人的终极词汇。罗蒂想找到一条折衷的路子,既不把自由还原为超历史的元叙述,也不把自由看作个人的信仰。他认为,自由主义只是西方近200年一系列历史事件如宗教改革、浪漫主义运动和法国及美国大革命的历史影响。它是一种民族性历史共同体的终极词汇。现代性的普遍性只是欧洲人共同经验的另一表述。这一立场代表着激进的理性民主主义和非理性的个人主义的中间态度,也是典型的美国式态度。哈贝马斯和罗蒂的现代性理论都是欧洲中心主义。哈贝马斯的欧洲中心主义建立在西方理性的基础上,罗蒂的欧洲中心主义建立在西方历史叙述(narrate)基础上。

哈贝马斯没有把现实的政治斗争纳入到现代性的话语之中。现代性话语是一个复杂的动力场,其中不仅交织着民族国家内部的斗争,包括性别、种族、阶级的斗争,而且包括国际的经济、政治和文化话语权的斗争。在这些斗争中人类必须找到一个人类共存的规则,但不限于哈贝马斯所说的自我认识、自我决定和自我实现,它包括经济、政治和文化权利及非个人主体的基本生存和发展权利。现代性理想只有在更大范围内才能检验它的合理性。现代性的话语曾经由西方知识分子垄断,但不意味现代性的普遍性可以作为欧洲观念的普及化。

三

哈贝马斯认为,在现代条件下,资本主义的现代性批判理论

要以生活世界和系统的相互关系理论取代马克思的劳动价值理论，理性的片面化不再表现为资本主义生产关系中劳动的异化，而是系统对生活世界侵蚀造成的病态副作用。生活世界是社会存在的基础，资本主义现代化使得这一基础产生了问题。这一批判显然不是传统意义上的马克思主义的，但哈贝马斯认为，以交往行为理论为工具阐述的资本主义现代化理论仍然追随马克思的模式。“对当代社会科学和他们力图把握的社会现实两者来说，它都是批判的。对发达社会现实的批判，在于它们没有充分利用它们文化上具有的学习潜能，而是把它们自己转交给复杂性无限制的增长。”①正如马克思既批判资本主义社会压抑了生产力的解放潜能，又批判资产阶级政治经济学和民主政治理论的抽象普遍主义。他自己的现代性理论也是一样，它既批判资本主义社会现实，又批判各种错误的社会理论。这两重意义上的批判，是新的历史条件下的马克思主义批判的继续。马克思对早期资本主义现实的批判和对古典政治经济学的批判，必须发展为对晚期资本主义的批判和社会功能主义的批判，才能对现代性作出合理诊断。哈贝马斯这一辩白是否能站得住脚。

哈贝马斯的生活世界和系统概念的确在抽象的理论层次上把握了现代生活的结构，“生活世界的殖民化”确实具有不同于传统异化的新的特征，然而，这种新的异化现象并不是同阶级和社会经济生活无关的。资本主义的雇佣劳动制度使得生活世界受到资本主义经济系统的强制，并使无产阶级和资产阶级的矛盾不断激化。为了缓和社会矛盾，资本主义国家一方面通过福利和社会保障制度缓和无产阶级的反抗，另一方面又通过经济管制约束资本家的行为，这样就不可避免地衍生出政治系统对生

① 哈贝马斯：《交往行为理论》第2卷，波士顿，培根出版社1987年英文版，第375页。

活世界的强制，劳动的异化仍然是一切异化的根源，而且经济资源支配权的冲突在当代资本主义社会仍然是社会阶级冲突的主要原因。在这个意义上，马克思主义并未过时。但是，我们也不可否认，从韦伯那里就已初露峥嵘的社会生活官僚主义化，是现代性的病症。哈贝马斯把马克思批判的社会金钱化和韦伯所诊断出的社会官僚化结合在一起，提出了"生活世界殖民化"的理论，确实具有积极意义。但是，这种批判不应该自诩已经超越了马克思主义。

哈贝马斯之所以提出要以交往范式取代生产范式，同他对马克思思想的片面理解有关，正如前民主德国哲学家 H·P·克鲁格(Kruger)所指出的，哈贝马斯对马克思主义的理解一直陷于经济还原主义和实践哲学的偏见中。他认为，马克思主义或者把劳动主体的生产工具行为作为自己理论的基础，从而把劳动作为人的本质特征，把人看作劳动的人；或者把实践主体的阶级间的政治策略关系作为生活关系的本质，把人作为阶级的人。因此，不论是劳动者的解放还是阶级的解放都没有包容人的社会关系合理化。

哈贝马斯完全误解了马克思的劳动理论和阶级理论的特征。马克思并不想一劳永逸地把人定格为劳动的人或阶级的人，而是把它们的扬弃作为自己理论的任务。人之所以是劳动的主体是因为在匮乏的时代，劳动和生产是人类历史发展的主要动力，这是一个历史的论断。同样，社会关系的阶级性是由社会现实决定的，马克思把无产阶级作为革命的主体并非把无产阶级作为抽象正义的化身，形而上学地赋予无产阶级以人类解放者的使命。无产阶级之所以是革命的主体是因为它在资本主义历史阶级代表着这个社会最进步的立场。哈贝马斯把现代社会道德和法律的合法性归结为代表普遍利益的规范，并在此基础上构想合理的社会秩序，这种观点本身并无错误，问题在于这样一

种完全与工具和策略理性无关的交往理性在社会中总是情境化、肉身化的。如果在资本主义社会中社会集团和个人都不可避免带着阶级的身份意识，那么，现代性理性潜能的实现就不能诉诸非阶级的抽象交往主体。马克思之所以提出无阶级社会的理想，正是要扬弃人的片面形象。阶级的人和劳动的人是特定历史阶段人的形象，人类的解放以劳动解放为基础，但并不局限于劳动的解放，它也是人类关系的和解。

哈贝马斯把从劳动范式向交往范式的转化理解为主体视角的转换，由第三人称的观察者和操纵者的视角转化为第二人称交往者的视角，这样就能在你我关系而不是敌我关系中来把握社会关系。如果这种视角的转化不仅由主体决定，也是由主体与之打交道的对象决定的，那么，在阶级社会就无法实现交往参与者视角的普遍化。因为能否以交往态度来处理社会集团之间的关系，取决于是否满足人与人交往的普遍前提，正如哈贝马斯自己指出的，对话主体间地位的平衡和对称性是交往的前提。一个阶级内部的不同集团关系可能满足这一条件，而对立阶级间的关系无疑不具备这一条件。哈贝马斯想把对待社会生活的态度还原为抽象的生活世界和系统立场的对立，是想在阶级关系之外为知识分子找到一个现代性的阶级中立的普遍立场。从这一立场出发，只能看到生活世界和系统之间的冲突，而看不到与经济利益和政治地位有关的社会冲突。或者说只看到社会生活中的横向冲突，看不到由于社会阶级结构不平衡造成的纵向冲突。而且，以语言为中心的交往行为的主体间性理论只看到资本主义现代化方式没有把现代性的合理潜能贯彻到文化解释、社会关系的调节和个人的社会化的生活世界领域，也就是说社会合理化没有同时成为生活世界的合理化，没有看到资本主义的现代化同样没有把合理性的技术潜能充分发挥出来。马克思对资本主义的批判更为全面，既指出资本主义生产关系导致了人与

人之间的对抗,也指出了资本主义生产关系对生产力的压抑。哈贝马斯对马克思的批评是建立在西方的“富裕社会论”基础上的,他认为,当代资本主义已经超越了物质利益冲突的阶段。这一论断即使运用到西方发达社会也不是完全正确的,如果运用到落后国家更是错误。

如果人类的解放不能单纯靠释放理性的交往潜能这一乌托邦来实现,一个阶级内部的交往关系和阶级间的政治策略关系相互补充的格局将会继续存在,解放的实践仍然是一种阶级政治,而不是超阶级的交往互动,历史的超越将是历史的、具体的,意识形态批判不会被生活世界异化的抽象批判取代,因为它仍然可以起到阶级内部的融合和政治动员作用。在这个意义上,黑格尔《精神现象学》的历史取向的批判并未失效。当然,哈贝马斯的现代性规范理想的重建工作并非是毫无意义的,它起码可以起到校正具体历史情境下自我意识和集体意识的片面性的作用。康德的普遍主义理性观始终是各种非理性的解毒剂,在黑格尔的历史理性前提下接纳康德理性普遍主义要求,意味着要在历史可能性前提下坚持尽可能公正和普遍的立场。这对无产阶级的自我理解和自由主义的个人自我理解都同样适用。在这里,我们可以解悟到现代性的两种启蒙观,上升到理论意识的普遍主义理性启蒙同历史反思意识的启蒙并非截然对立。

四

即使在个人主义语境中,哈贝马斯的启蒙和现代性话语在西方也并不是唯一具有激进批判意识的立场。被哈贝马斯当作当代非理性主义的堡垒的后现代主义也并非是对现实消极顺从的哲学。

1984 年福柯发表了《论何谓启蒙?》这篇重要论文,把现代

性问题回溯到200年前康德的著名论文《什么是启蒙运动?》。这篇论文可以说是对1947年霍克海默和阿道尔诺的《启蒙辩证法》的迟到的喝彩。哈贝马斯又在福柯逝世之际写了一篇论文《瞄准现在的心脏:福柯论康德'何谓启蒙'的讲演》。这一连串启蒙文本交织着古典启蒙观和现代启蒙观、德国启蒙和法国启蒙主题的冲突。

福柯开篇即说:"康德此文,也许是一篇小文章。但是在我看来,此文标识着近代哲学没有能力解决但也没有能力摆脱的一个问题在深思之中进入思想史。此后两百年里,这个问题更以各种形式反复出现。从黑格尔经过尼采或韦伯,到霍克海默或哈贝马斯,不管直接、间接,没有一个学派不曾碰到这个问题。"①它决定着整个西方哲学今天的面貌。

福柯认为,对启蒙一直有两种观点:一是把启蒙理解为历史事件,二是把启蒙理解为理性的教条。后一种启蒙成为一种"启蒙的'讹作'",即一个人必须赞成或反对它的要求。它已成为理性主义的权力话语动作的一个符号,反启蒙即是反理性。福柯认为,这样一种启蒙遗产是值得怀疑的。在福柯看来,一个启蒙了的精神气质并不产生于对启蒙时代教条的盲信,而产生于它对时代进行永恒批判的渴望。这一渴望不能还原为人道主义理想或哈贝马斯所说的现代性理想,人道主义和现代性理想总是一组与价值判断相关联的要求,而启蒙只是一种瞄向目前的哲学反思态度,一种当下的目前总是开放的可能性。已经过去的启蒙不是新的启蒙的源头,而是新的启蒙的对象。"不是要往回探索启蒙里能找到而且无论如何都会保存的什么'理性的核心';这些探索要寻找'必然事物'在当代的限制,也就是说,要找出什么成分不是或已经不再是自主主体的我们不可或缺

① 福柯:《论何谓启蒙》,载《思想》第1辑,第14页。

的构成因素。”[①]一种凝聚为当前意识的现代性总是处在过去和现在的界面上，启蒙是对既存性的批判和超越。这种现代性意识并没有像哈贝马斯所说的，是一种对现代性的无动于衷的保守意识，它同样能容纳启蒙的批判要求，当然，这种批判不带有哈贝马斯的理性主义思乡情结，不想再回到现代性源头去重建现代性的理想。现代性与人类拯救意识的分离是后现代主义激进启蒙观的特点。

德里达的论文《人文主义与哲学——世界主义观点之下的哲学权利》直接从知识分子的现代性话语权能问题入手，对启蒙进行反思。普遍主义的现代性理想是由哲学阐发的，在唯心主义哲学中，问题总是以非历史的普遍方式提出的。但是，启蒙和现代性的反思却必须追问，问题是如何产生的，我们已经到达什么地方，从我们已经到达的地方出发，我们还能作什么。德里达同样从康德200年前提出的“何谓启蒙”这一设问入手，进行批判反思。他认为，康德潜意识中是把希腊时代作为文明的源头，把整个欧洲历史作为理性隐蔽计划的展开，现代性的理想实际上是他们心目中的欧洲理性，从这一历史传奇出发，康德理想的世界城邦实际上是欧洲文明范本的普及化，这一普及甚至是同殖民史结合在一起的。康德说：如果我们“加入其他民族的国家史作为插曲，(我们有关他们的知识正是通过这些启蒙了的民族才逐步地获得的)，那么我们就会发现，我们这个大陆上的国家宪法是有着一个合规律的进步的历程的(这或许有一天会给其他一切大陆提供法则吧)”。[②]因此，康德诉诸先验理性证明的现代性理想，不过是把欧洲历史叙述转变为哲学的论文。他把现代性这一历史问题转变为抽象的理性问题。

① 福柯：《论何谓启蒙》，载《思想》第1辑，第14页。

② 康德：《历史理性批判文集》，商务印书馆1990年版，第19页。

德里达认为，欧洲现代性传统实际上是欧洲哲学传统，现代性的理想归根到底是欧洲哲学的自负。但是，今天哲学权利不应再指派给希腊—欧洲传统的哲学。“成问题的不是用再肯定某一历史、某一起源或西方哲学（地中海的或中欧的，希腊—罗马—阿拉伯的或德国的）的记忆来使自己满足，也不是用反对或否认这种记忆来使自己满意，而是要力图通过超越古老、破旧、令人厌烦的欧洲中心主义或反欧洲中心主义的对立来更换这个问题的基本纲领。”①今天，哲学需要文化和民族的多维性、社会因素的多向性，它们既不能按狭隘的欧洲中心主义或反欧洲中心主义形成哲学的话语，也不能以普遍主义的方式通过辩证综合达到统一。德里达强调：“对哲学来说，如果有这样的东西的话，就是其他方式。它一直总是其他方式。哲学从不是对单一的、本原的、与单一的语言或单一民族的地域相关联的指派负有表现的责任。哲学不只有一种记忆。”②德里达认为，这样一种异质、多态、杂交哲学需要我们不断调整实践。像福柯一样，他把哲学和启蒙总是理解为对可能性和机会的把握。他认为这样一种思考也适用于民主、权利和法律等等。我们不妨说，也适合现代性话语。

德里达认为，从这一思考中可能为更广泛的、更少偏见、不那么霸道的哲学开辟道路。对欧洲来说，要思考下述三个问题：(1)哲学要摧毁欧洲霸权主义。不论是大陆传统还是盎格鲁—萨克逊传统。(2)尊重和扩展所有人的哲学权利，还要求占用语言又超越语言。“哲学要求我们把自己从语言制造的教条主义和权威现象中解放出来。不是要使哲学摆脱语言或摆脱把它束缚在语言的习惯上的东西；不是要推动一种生来就不存在于语言习

①② 德里达：《人文科学和哲学——世界主义观点下的哲学权利》，译文据《学人》第9辑。

惯的机体之内的抽象普遍的哲学思想，而是相反，要每一次都以一种创造性的方式并通过语言习惯的复杂性来实施它，产生出在抽象的普遍性背景下既不特异且无法解释又不明显抽象且单义的哲学活动。”[①]每一次思考都应该是新的思考，每一次哲学都应该是新的哲学。哲学是一种活动，而不是知识。德里达同哈贝马斯一样强调，从启蒙时代的精神来思考，哲学权利的政策不应只是科学的技术政策，它是一种思想的政策，“这种思想不屈从于实证主义，不屈从于科学主义，也不屈从于认识论，它将在新的关系中，在与科学、宗教、法律以及伦理的关系上，再次发现一种既具有冲突和互补方面，又具有可缩减的自主性经验”。[②]他认为，就坚持启蒙精神来说，自己仍然是康德主义。(3)在现代这种以经济—技术发展为优先性的时代，哲学的思考尤为迫切。在这哲学似乎没有出路、没有机会的时代，“哲学的权利也变得越来越急迫，越来越不可缩减，对哲学的要求也是一样，为的是更精确地思考和分辨、评价和批评各种哲学”。[③]显然，德里达并未像哈贝马斯批判的那样，放弃了哲学对现实批判的权利。

笔者之所以讨论福柯和德里达是想证明德国和法国的现代性话语没有像哈贝马斯焦虑的那样已经分裂为启蒙和反启蒙的二元对立。不论是哈贝马斯还是法国后现代主义都不约而同地回到现代性的源头寻找自己的力量。区别在于，后现代主义哲学家坚持的是启蒙精神，哈贝马斯坚持的是启蒙的理想。启蒙的精神浓缩为个人的自主性，磨励出个人伸张正义之剑。哲学就是批判，一种无止境的、勇于走向未知之境的探索。现代社会一旦没有统一的形而上学和宗教的支撑，解放的形象就化为一种不可侵犯的个人主观性。这样一种现代性本质上是非规范的、反乌托

①②③ 德里达:《人文科学和哲学——世界主义观点下的哲学权利》，译文据《学人》第9辑。

邦的。哈贝马斯坚持的启蒙理想却是规范性的，它包含着科学认识、道德自主性和审美的本真性理想，解放的形象浓缩为不受侵害的主体间的和谐。我们可以大致把它们概括为共识政治学和差异政治学。问题在于，两种现代性观点都存在内在不可解决的矛盾，并且可能走向自己的反面。

后现代主义试图建立一种非规范的批判范式，批判无需借助任何理性的元话语，它只需要坚持不妥协的个人立场。这样一种非规范主义的批判是否可能，哈贝马斯对福柯的分析就曾作过分析。在福柯的博学的历史客观主义背后有着一种无意识的规范支配，哈贝马斯把它称为潜规范主义。福柯实际上是以一种当前主义(presentism)作为自己的规范。同时，一种个体审美化的政治学如果不受调节，本身难道不会上升为总体主义吗？我们已经看到，法西斯主义曾把一种审美的欲求转化为一种集体的非理性政治。在这一点上，哈贝马斯的担心不是多余的，审美主义的无政府主义的确可能会转化为集权主义。但是，哈贝马斯的理论同样面临着这个问题。现代性的规范应该由谁来确定，如果这种规范是不可怀疑的，难道它不会变成新的权威和教条吗？哈贝马斯当然意识到这个问题，他区分规范的证明和规范的应用，前者只能以普遍主义的方式进行，后者要根据相关的情境来确定。问题在于，两者是不能截然分开的。如果应用只是应用，现代性就成了一本技术意义上的操作指南。显然，这不是哈贝马斯所要表达的意思。如果应用本身也是学习和创新，那么现代性的规范就不能保证自身不会在应用中被改变，规范就不能保证它的普遍性。

通常把哈贝马斯和福柯、德里达这两种德国和法国现代性话语的冲突看作现代主义和后现代主义的冲突，我认为，这种分析没有抓住问题的核心。恰当的范畴是同一与差异、普遍与特殊。哈贝马斯认为现代性的话语是普遍主义的话语，就国内政治

而言，它以非阶级的普遍公民作为自己的主体，现代性是一种集体生活形式的理想。就世界范围说，现代性是超民族的普遍话语，它体现为普遍的人权。这种理想是在欧洲产生的，却具有世界性的意义。法国的现代性话语以个人作为主体，政治不能还原为普遍的政治。差异本身就是价值，世界无需变得更好，但要变得更丰富多彩。就世界范围说，现代性是一个由无穷语系构成的话语场。它无需向内收缩，而是要向外发散。这两种话语都有自己针对的对象，后现代主义针对的是无所不在的霸权，它同语言、文化、种族、性别相联系。在世界范围内，这一反霸权的话语正成为后殖民话语的基础。哈贝马斯针对的是各种集权现象，有些可能是非政治的，但最终都同政治相关。因此，他总是根据政治和意识形态的标准来分析各种现代思潮。一切否认启蒙理想的政治最后都是保守主义。这两种立场都同启蒙相关，但联系的方式不同，德里达、福柯等人把自己的理论同一个经验意义上的启蒙历史相联系，他们之所以是启蒙的后代是由历史的链条把他们拴在一起，启蒙的有效性是经验的有效性，经验的东西可以受到经验的挑战。换言之，启蒙的理想从属于启蒙的历史，在这里区别真启蒙和假启蒙是无意义的。哈贝马斯不仅把启蒙作为历史，而且作为普遍的历史，从而把自己同理想和价值意义上的启蒙联系起来，启蒙的规范不是经验意义上的规范，它具有超情境的普遍有效性，理想的东西是不能以经验挑战的。启蒙的历史应该受到启蒙理想的审判。当然，这些分析是一种简化，但是可以突出一个核心问题，即“谁之现代性？”哈贝马斯相信，可以找到一个超阶级的现代性，它代表生活世界的权利。法国思想家认为，现代性总是肉身化、情境化和个体化个人的现代性。哈贝马斯认为，现代性是人类共同的理想，它早在康德永久和平的世界公民状态的理想中得到揭示。德里达认为，现代性总是在说不同的语言，也只能以不同的语言来言说，现代性可以成为世界主义

的话题，却不能成为普遍主义的话语。

哈贝马斯的现代性话语始终是以德国古典哲学和西方经典思想语境作为唯一合法的语境，在某种意义上，现代性的反思是对欧洲文化的自我反思，他抓住了现代西方社会和文化中存在的问题，这些问题的产生同第二次世界大战后西方社会的发展和变化相关。但是，他的欧洲中心主义的现代性理想和基于发达资本主义社会现实的现代性诊断，决定着这种理论同非欧洲的现代性话语的游离性。同时，德里达等人阐发的非霸权主义现代性理论，虽然可以为后殖民化的时代提供非欧洲中心主义话语的可能性，但他过分强调差异又堵塞了通过对话达到沟通的道路。实际上，语言及其所指有其历史的约定，但这种历史约定本身也从属于历史共同体的交往过程中。把哈贝马斯的交往理论同他的欧洲中心主义的现代性理想分开，把交往理论从互主体的行为理论分析框架转化为文化间的交往，可能为我们提供一个希望。现代性话语不必与欧洲中心主义相联系，也不必同反欧洲主义相联系。

五

现代性和现代化的关系恐怕是人们更为关心的问题。哈贝马斯的现代性理论实际上是对韦伯意义上的"作为合理化的现代化"的反思。他认为，西方资本主义的现代化模式已经耗尽了它的合理性，今天的发达国家已经陷入困境，这种困境按传统的模式已经无法解脱，现代化需要一个辩证的转折。现代性的辩证法不仅包括传统文化和现代文化的冲突，也包括不同现代化模式之间的冲突。

广义的现代化理论就是现代性理论。现代性是工业革命和政治革命的结果，是新制度和新观念的化身，也是从传统社会向

现代社会的变迁过程。当我们在讨论现代社会理想时，称其为现代性理论；当我们在讨论现代社会转型过程时，往往称其为现代化理论。

现代化在西方是指社会各领域的结构变迁，主要包括下述方面：(1)国家和民族的形成，政治民主化以及相关的政治合法化基础的变化，如社会福利保障和财富的政治性再分配。(2)内源性的经济持续增长所带来的产业结构变化，由农业化到工业化，最后进入第三产业主导的社会。(3)城市化、大众通讯传播的发展等等带来了社会成员的流动性提高。(4)文化的世俗化，道德意识的普遍化，科学技术的发展，标志着世界观的理性化。(5)自我认同越来越转向个人的成就，而不是与传统生活方式的统一。这一现代化清单是50年代形成的。现代化理论的基础是结构功能主义。“狭义的现代化理论是50年代由美国创建的。当时的任务是观察、研究西方现代化，看看哪些条件是内源性经济增长和民主政治所必需的，如何将这些条件借助发展政策转移到第三世界国家去。结构功能主义因此成为框架，因为它早已从基本概念上分析了各种结构制度，对于实现特定功能的作用，以及各种给定的结构的显性和隐性功能。”[①]狭义现代化理论把现代化看作规范和制度相互支持的和谐的社会整体。哈贝马斯认为，帕森斯的现代性理论是高度和谐的，他对现代社会的矛盾缺乏必要的敏感，因此，对现代社会抱着非批判的意识。现代化理论从理论上说，是要解释西方的兴起和西方现代社会的特征，从现实目的说，是为了在世界范围内推进资本主义市场和民主体制的传播。

帕森斯认为，现代西方社会已经为现代化提供了普遍的规范，这是社会进化的必然结果。他相信，历史的发展是线性进化

① 查普夫：《现代化与社会转型》，社会科学文献出版社1998年版，第64页。

的，现代社会只有一个源头，导致西方社会的现代转向（modern turn）的制度和文化也是其他非西方社会现代转型的必要条件。这一理论为现代化话语的普遍化提供了基础。这一理论不仅成为60年代西方社会学的主流，而且主宰着资本主义国家的现实政策。

资本主义现代化的基本模式是通过市场的自发发育推动经济增长和结构转型。在经济政策上鼓吹自由贸易主义。落后国家只有参与世界经济的分工，利用自己的比较优势才能使经济得到发展。但是，这一政策在许多国家遭到了失败，尤其在拉美国家。在这个背景下，出现了与资本主义现代化理论相对抗的"依附理论"，它强调，自由贸易主义是要把落后国家纳入到帝国主义新的分工体系之中，使第三世界国家永远处于依附地位。发展中国家只有采取贸易保护政策和进口替代政策才能赶超发达资本主义国家。在西方国家也出现了反现代化理论的主张。华伦斯坦（Immanuel Wallerstein）1978年发表了《现代化可以休矣》的文章，在文中，他说："现代化理论之酒已经酸了。让我们回到原来的立场。我们认为，我们这个世界的现实情况是：这是一个资本主义的世界经济，它正处在一个向社会主义世界政府过渡的起步阶段"。[①]世界的发展不是朝向帕森斯预言的当代西方社会结构的全球化，而是社会主义化。除了西方马克思主义的批判外，现代化理论也受到来自其他理论的挑战。梅多斯（D. L. Meaodows）为首的罗马俱乐部的"零的增长"理论、激进的环保主义、技术批判主义和各种宗教神秘主义，都具有"去现代化"（de-modernizition）或中止现代化的冲动。

与这种观点相反的，是主流社会学家的现代化改良派。爱德

① 华伦斯坦：《现代化可以休矣》，转引自查普夫：《现代化与社会转型》，社会科学文献出版社1998年版，第64页。

华·特尔雅克(Edward Tiryakian)1991年发表了与华伦斯坦针锋相对的文章:《现代化可以复生矣》。他提出,现代化具有自我更新的能力,我们需要的是更新现代化,而不是去现代化。现代化理论复生的现实背景是计划经济的失败和前苏联、东欧集权主义的解体。"新"的现代化理论相信,不同的现代化发展模式之间的竞争格局已经结束,世界各国又重新回到市场经济体制和竞争性民主的轨道。新的现代化理论从这一历史剧变和转型中,获得新的理论支持。其的基本观点可以概括为:(1)转型社会只有引进现代西方社会的基础体制(市场经济制度、竞争性民主、自由选择的择业和消费模式、社会的基本保障制度、世俗的文化等)才有可能进入现代文明社会的行列。(2)转型的困难和冲突不应成为反对现代化的借口。(3)资本主义现代化国家具有解决现代性矛盾的能力。现代性的核心是引入了个人行动和选择的自由,引入理性的生活态度,这就为现代社会的自我修正和创新提供了基础,并且历史已经证明,除了市场体制、竞争性的民主和社会福利制度这些基本的制度架构外,没有其他制度能解决现代性问题。(4)"社会主义的失败"证明没有其他有生命力的替代方案。

正是基于上述观点,"新"现代化理论认为,现代社会具有内生的进化优势,它具有不断学习和自我创新的能力。西方现代社会面临的问题只有靠现代化国家体制本身的改进来解决,既不能退回到传统的计划和集权控制的旧体制来解决,也不能抛弃现有体制,重起炉灶。德国社会学家查普夫(Wolfgang Zapf)说:"计划周到、中央控制的社会从来就不是现代社会的模式,当然,漂浮不定,没有决策能力的政治也不是现代社会的模式。"[①]现代性问题要靠现代化的自我深化来解决。总之,新现代化理论总

---

① 查普夫:《现代化与社会转型》,社会科学文献出版社1998年版,第69页。

体上继承了帕森斯的理论传统，强调更好地协调现有制度，以提高其自我驾驭能力。现代化理论强调，现代社会的合理性体现在它能解决子系统中衍生的问题，具有系统整合和进化的能力。

哈贝马斯在现代化中止论和现代化改良论的对立立场中所持的态度，是一个令人感兴趣的问题。他的“生活世界的殖民化”理论既是对晚期现代性的诊断，也是对现代化理论的批判。从这一批判中，我们可以了解到，哈贝马斯主张结束迄今为止的现代化，因为系统融合的能力越完善，生活世界的自主性和完整性越受到威胁。同时，他又认为，市场经济和抽象法律调节的国家系统独立于生活世界是现代社会自身维持的必要条件。第二次世界大战后福利国家的出现是现代社会的成就，它的基本制度，如市场体制、法制国家、福利制度等，是未来社会变革的基础。新的社会改革不是全盘抛弃福利国家体制，而是要形成自主的政治公共领域去抑制国家权力的无限扩张，重新调整生活世界与系统的关系。在这个意义上说，又可以把他归入现代化的改进派。

哈贝马斯想在现代化的肯定派和否定派之间找到第三条道路。他既批评霍克海默和阿道尔诺等人，因为他们过分夸大了资本主义现代性的负面性，没有认识到资本主义市场经济和民主政治的成就，另一方面，他又批判社会功能主义，因为它只看到系统合理化的成就，没有看到资本主义现代化的消极因素，使自己的理论成了对资本主义的辩护，因此在政治上走向了保守主义。在哈贝马斯看来，当代政治的暧昧性在于，现代性的理想既不能与福利国家共存，又不能抛弃福利国家的方案。他自己试图通过日常生活的交往理性重建生活世界与系统的合理关系。但是，笔者认为，哈贝马斯的理论实际上创造了新的政治暧昧性，因为他只是提出了一个道德的吁求，即必须重建无强制的公共领域，用理性交往中产生的公共意识去重新规定市场和国家的

界限，使系统受到生活世界的有效控制。但是，如何重建公共领域，哈贝马斯只能寄希望于人对交往理性的偏爱。

从上面的讨论中，我们已经能意识到现代性问题在西方的理论语境始终是同现代化问题相关联的，它是一个中止现代化或继续现代化的选择问题。但是，对许多尚未实现现代化的国家来说，这一两难困境实际上并不存在，因为它们面临的问题是，如何实现现代化，实现什么样的现代化，而不是要不要现代化。在这一语境中，现代性问题面临着东西南北问题。东西问题，是现代化模式的选择问题，它既包括如何实现现代化，也包括实现什么样的现代化。南北问题主要是实现现代化所面临的国际经济条件问题。后发型的现代化国家不可能具备第一批现代化国家当时得天独厚的优越条件，也不能通过殖民主义获取资本和市场。这个问题归根到底是现代化的战略问题。

从东南亚国家崛起并进入现代化国家行列后，东亚社会的现代性一直是讨论的热门问题。有的学者认为，东亚社会代表着一种新的现代化模式，它的成功证明现代化不等于西方化。虽然日本、南朝鲜、新加坡等国和中国台湾地区同属于资本主义社会，但是，它们的现代性不是建立在西方个人主义基础上的，因此构成了与西方国家不同的第二个资本主义现代性的个案，是“非个人主义的资本主义现代性”，而这一现代性的特殊性又被归结为东亚社会独特的传统文化。这一理论扭转了韦伯以来的欧化的现代化理论倾向，强调现代化模式对文化传统的“路径依赖”。

中国是一个文明大国，有着悠久的文化传统，在长达几千年的封建社会中，形成了一整套以家族本位的自然经济、高度集权的王权政治制度和修身养性又兼济天下的文化观为特征的社会结构。但是，从 19 世纪开始，随着西方以大炮打开中国的国门后，传统的社会结构开始解体，由此开始了“现代转向”的艰苦历

程，现代化成了中国人的心理情结。金耀基认为，辛亥革命是中国走上“现代”之路的标志，也是传统政治秩序解体的标志，从此以后，民权取代了王权，成为政治合法性的基础。但是，中国的现代化应取何种模式，从“五四”时期开始，西方化观点基本上占主导地位，“五四”运动从西方启蒙运动中引入了民主和科学两大理念，其现代性理想带有西化的情愫。马克思主义引入中国后，产生了新的现代性理想，即社会主义的现代性理想。但是，这一理想基本上来自西方，因为马克思主义从文化传统上也是启蒙运动的继承者，因此，中国的社会主义现代化模式是对资本主义现代化的替代，而不是中国模式对西方模式的替代。在这一语境中，中国文化与现代化的关系问题基本上被掩盖了。随着改革开放，中国又开始了与西方国家的全方位的接触，中国文化与现代性的关系又露出了水面。

实现现代化一直是中国的富民强国之梦。我们面临的问题是如何实现现代化，实现什么样的现代化。中国在这个问题上有多少选择的余地和创造的空间，这取决于我们如何看待西方的启蒙和现代性。笔者认为，要深化对现代化问题的讨论，需要界定现代化理论在社会理论中所处的位置。

现代化、现代性和民族性三个概念居于不同的层面。现代性问题是人类文明的基本准则问题，民族性是特殊文化共同体的生活方式问题，现代化问题介于两者之间，即如何把现代文明的基本准则同民族的文化特性相结合，形成既符合现代性要求，又与民族文化相容的文明秩序。如果这样来理解，现代化不是一个西化和反西化的非此即彼的选择问题。在文明的基本规则层面上，启蒙的现代性理想所倡导的自由、平等、民主和博爱等规范具有普遍的意义，也就是说，在现代化的目标值上，启蒙的现代性具有普遍的意义。即使这种普遍性在起源上同西方有关联，也不必当作西方的东西来反对，正如不能因为别人先说出真理，我

们就一定要反对他一样。但是，西方的现代化模式却并非天经地义的。“中国构建新的现代文明秩序的过程，一方面，应该不止是拥抱西方启蒙的价值，也应该是对它的批判；另一方面，应该不只是中国旧的传统文明秩序的解构，也应该是对它的重构。”①中国的现代化之路，没有太多的选择余地，却仍然有创造的空间，这就是如何在现代文明的前提下，从中国文明中开出现代化的新格局。现代化的模式选择决定着启蒙的基本价值目标的实现形式，决定着现代性的民族特征。**在这个意义上，反思现代性是走现代化理性自觉的必要条件。**

① 金耀基：《中国现代的文明秩序的建构》，载《公共论丛：经济民主和经济自由》，三联书店 1997 年版。

参考文献书目

J. Habermas:

Knowledge and Human Interests: Beacon Press and London: Heinemann. 1971

Toward a Rational Society. Student Protest, Science and Politics. London, 1971

Theory and Practice. London: Heinemann. 1974

Legitimation Crisis. Boston: Beacon Press. 1975

Communication and Evolution of Society. Boston: Beacon Press, 1979.

Philosophical-Political Profiles. London: Heinemann. 1983

Theory of Communicative Action. Vol. 1: Reason and the Rationalization of Society. Boston: Beacon Press and Cambridge: Polity Press in association With Basil Blackwell, Oxford, 1984

The Theory of Communicative Action. Vol. 2: Lifeworld and System: A Critique of Fuctionalist Reason. Boston and Cambridge: Polity Press In association with Basil Blackwell, Oxford, 1987

The Philosophic Discourse of Modernity. Cambridge, MA: MIT Press, 1987.

Moral Consciousness and Communicative Action. Cambridge, MA: MIT Press, 1989.

The Structural Transformation of the Public Sphere. Cambridge, MA: MIT Press, 1989.

New Obscurity. Cambridge, Polity Press, 1922.

Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays. Cambridge: Polity Press, 1992.

Faktizitat und Geltung. Frankfurt: Suhkamp Verlag, 1992.

Justification and Application. Cambridge: Polity Press, 1993.

Max Horkheimer and Theodor Adorno:

Dialectic of Enlightenment. New York 1972

Horkheimer:

Eclipse of Reason. New York, 1974.

Hans Cademer:

Truth and Method. New York, 1975.

Georg Lukacs:

History and Class Consciousness. Cambridge, Mass, 1971.

William Outhwaite:

Habermas: A Critical Introduction. Cambridge: Polity Press. 1994

Douglas Kellner:

Critical Theory, Marxism and Modernity. Cambridge: Polity Press, 1989.

Stephen K. White (ed.):

The Cambridge companion to Habermas. Cambridge: University Press, 1995.

J. Bernstain (ed.):

Habermas and Modernity. Cambridge: Polity Press, 1985.

John B. Thompson and David Held (ed.):

Habermas: Critical Debates. London, 1982.

Maeve Cook:

Language and Reason. MIT Press, 1944.

Robert C. Holub:

Jürgen Habermas: Critic in the Public Sphere. London, 1991.

David M. Rasmussen:

Reading Habermas. Cambridge, 1990.

David Held:

Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas. London, 1980.

David Ingram:

Habermas and the Dialectic of Reason. Yale University Press, 1987.

Thomas A. MaCarthy:

The Critical Theory of Jürgen Habermas. MIT Press, 1987.

Albrecht Welller:

Critical Theory of Society. New York, 1971.

Richard Rorty:

Contingency, Irony and Solidarity. Cambridge Press, 1987.

Jean-Francois Lyotard:

Postmodern Condition: A Report on Knowledge. University of Minnesota Press, 1991.

Lawrence E. Cahoone:

The Dilemma of Modernity. State University of New York Press, 1988.

Alasdair MacIntyre,:

After Virtue. University of Notre Dame Press, 1982.

Habermas，Cademer，Ricoure：

Hermeneutics and Modern Philosophy，State University of New York Press，1986.

黑格尔：《精神现象学》(上、下卷)商务印书馆1996年版。

《哲学史讲演录》第四卷，商务印书馆1978年版。

《法哲学原理》，商务印书馆1995年版。

《黑格尔早期神学著作》，商务印书馆1987年版。

《黑格尔政治著作》，商务印书馆1982年版。

康德：《纯粹理性批判》，蓝公武泽，商务印书馆。

《历史理性批判文集》，商务印书馆1996年版。

马克斯·韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，生活·读书·新知三联书店1987年版。

《经济与社会》，商务印书馆1997年版。

胡塞尔：《欧洲科学危机和先验现象学》，上海译文出版社1988年版。

伽达默尔：《哲学解释学》，上海译文出版社1994年版。

卡西尔：《启蒙哲学》，山东人民出版社1988年版。

罗蒂：《后哲学文化》，黄勇编译，上海译文出版社1992年版。

霍克海默等：《批判理论》，重庆出版社1989年版。

丹尼尔·贝尔：《资本主义文化矛盾》，生活·读书·新知三联书店1989年版。

俞吾金：《意识形态论》，上海人民出版社1993年版。

《俞吾金集》，黑龙江教育出版社1995年版。

张汝伦：《历史与实践》，上海人民出版社1995年版。

陈学明：《哈贝马斯"晚期资本主义"论述评》，重庆出版社1993年版。

刘北成编著：《福柯思想肖像》，北京师范大学出版社1995年版。

王岳川、尚水编：《后现代主义文化与美学》，北京大学出版社

1992年版。
莫伟民:《主体的命运》,上海三联书店1996年版。
刘小枫:《现代性社会理论绪论》,上海三联书店1998年版。
邓正来、J·C·亚历山大编:《国家与市民社会》,中央编译出版社1998年版。
沃尔夫冈·查普夫:《现代化与社会转型》,社会科学文献出版社1998年版。
刘军宁等编:《经济民主与经济自由》,生活·读书·新知三联书店1997年版。
马丁·杰:《法兰克福学派史》,广东人民出版社1996年版。
宋祖良:《黑格尔早期哲学》,湖南教育出版社1987年版。
黑格尔:《黑格尔通信百封》,上海人民出版社1981年版。
洛克:《政府论》,商务印书馆1996年版。

后　　记

人生是缘，也是债。人生就是债务之约，一旦任何一方退出债务的契约，即意味着某种关系的解体。有些债务是永远无法清偿的，不求回报的债务就是无私。这使我想到父母、老师和其他许许多多的人，他们总是在我需要时给予无私地帮助。

我衷心地感谢我的导师俞吾金教授，没有他的关心、爱护和指导，论文不可能顺利完成。想起入校时，我提出以哈贝马斯的现代性理论作为选题，俞老师就给予肯定和支持，后来在论文写作的每一阶段都给予我细致和耐心的指导。即使在海外他也不忘叮嘱我要抓紧论文的写作，并且给我带来需要的资料。答辩结束后，俞老师又热心推荐出版，并在百忙之中抽出时间给本书作序。

同时，感谢参加论文评阅和答辩的前辈：陈昌曙教授、刘放桐教授、张汝伦教授、林尚立教授、陈村富教授、赵修义教授、邓晓芒教授、夏军教授、范明生研究员。不仅感谢他们对论文给予的肯定，也感谢他们对论文提出许多很好的修改意见。我还要感谢我的硕士导师黄颂杰教授，是他把我领入学术的殿堂，一如既往给予我关心和支持，并推荐论文的出版。同时，我还要感谢陈学明教授，他给了我许多无私的帮助。

在论文写作过程中，同学之间相互启发和资料上无私支持也给我的论文提供了有益的帮助。在此，我要感谢王珉博士、江风扬博士、朱晓红博士、徐卫翔博士、丁耘博士、郁建兴博士、汪俊昌博士、杨玉昌博士等师兄弟。我还要特别感谢上海市委宣传

部理论处范小平先生。最后，我要感谢我的妻子，在我负笈在外期间，她承担着全部的家务，使我能安心学习。

汪行福

2000年3月于复旦。

图书在版编目(CIP)数据

走出时代的困境:哈贝马斯对现代性的反思/汪行福著.—上海:上海社会科学院出版社,2000.8
(学术研究文丛)
ISBN 7-80618-718-9

Ⅰ.走... Ⅱ.汪... Ⅲ.哈贝马斯-哲学思想-研究 Ⅳ.B516.59

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2000)第 20305 号

走出时代的困境

——哈贝马斯对现代性的反思

著　　者:汪行福
责任编辑:华　华
封面设计:闵　敏
出版发行:上海社会科学院出版社
（上海淮海中路 622 弄 7 号　电话 53060606　邮编 200020）
经　　销:新华书店上海发行所发行
印　　刷:上海新文印刷厂印刷
开　　本:850×1168 毫米　1/32 开
印　　张:11.5
插　　页:2
字　　数:273 千字
版　　次:2000 年 5 月第 1 版　2000 年 5 月第 1 次印刷
印　　数:0001—3000

ISBN 7-80618-718-9/B·84　　定价:20.00 元

副教授。



汪行福，1962年生，安徽省黄山市人。1983年安徽大学哲学系毕业，1989年复旦大学哲学系研究生毕业,获哲学硕士学位，后到解放军国际关系学院任教。1998年复旦大学哲学系博士研究生毕业，获哲学博士学位，现为复旦大学经济学院博士后，副教授。



ISBN7-80618-718-9/B·84
定价：20.00 元